

zygmunt
BAUMAN
l'arte della vita

Editori  *Laterza*

eBook Laterza

Zygmunt Bauman

L'Arte della Vita



Traduzione di Marco Cupellaro
Titolo originale: The Art of Life
Collana: Economica Laterza [548]
Prima edizione 2009 collana I Robinson. Letture

© 2009, 2013 Gius. Laterza & Figli - © 2008 Polity Press, Cambridge (UK) e Malden (Mass.)

Edizione digitale: 2013

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN: 978-88-420-9481-4

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Il libro

Introduzione

1. Miserie della felicità

2. Noi, artisti della vita

Digressione: le generazioni ieri e oggi

3. La scelta

Digressione: mangiare come archetipo di scelte di vita

Poscritto. Organizzare ed essere organizzati

Note al testo e indici

Note all'introduzione

Note al Capitolo 1

Note al Capitolo 2

Note al Capitolo 3

Note al Proscritto

Indice dei nomi e delle cose notevoli

Il libro

La nostra vita è un'opera d'arte, che lo sappiamo o no, che ci piaccia o no. Nel nostro mondo liquido-moderno, siamo felici finché non perdiamo la speranza di essere felici in futuro. Ma la speranza può rimanere viva solo a condizione di avere davanti a sé una serie di nuove occasioni e nuovi inizi in rapida successione, la prospettiva di una catena infinita di partenze. Dobbiamo porci sfide difficili; dobbiamo scegliere obiettivi che siano ben oltre la nostra portata. Dobbiamo tentare l'impossibile. È una vita emozionante e logorante: emozionante per chi ama le avventure, logorante per chi è debole di cuore. «Lascio ai lettori di decidere se la coercizione a cercare la felicità nella forma praticata nella nostra società dei consumatori, renda felice chi vi è costretto.»

L'Arte della Vita

Introduzione.

Che cosa non va nella felicità?

La domanda del titolo spiazzerà forse diversi lettori. Ed è proprio questo il suo intento: spiazzare, indurre a fare una pausa e a pensare. Una pausa? Sì, una pausa nella ricerca della felicità, che (la maggior parte dei lettori sarà d'accordo) è la cosa che abbiamo in testa la maggior parte del tempo, che ci impegna gran parte della vita, che non può rallentare, e non rallenterà, né tanto meno si fermerà... o almeno, non più di un attimo (fuggente, come sempre).

Perché quella domanda spiazza? Perché chiedersi che cosa non va nella felicità è come chiedersi che cosa c'è di caldo nel ghiaccio o di maleodorante in una rosa. Il ghiaccio è incompatibile con il calore, e la rosa con il tanfo, e perciò porre domande simili è come ipotizzare una coesistenza inconcepibile (dove c'è il caldo non può esserci ghiaccio). Come potrebbe esserci qualcosa *che non va* nella *felicità*. «Felicità» non significa forse *assenza* di cose che non vanno? Non è sinonimo dell'impossibilità di una loro presenza, dell'impossibilità di *ogni e qualsiasi* cosa che non va?

E tuttavia questa è la domanda che si è posto Michael Rustin [1], che prima di lui si sono poste con preoccupazione parecchie persone e che altre probabilmente si porranno in futuro. Il perché lo spiega Rustin: società come le nostre, mosse da milioni di uomini e di donne in cerca di felicità, diventano sempre più ricche ma non è affatto chiaro se con ciò diventino più felici. Sembra che la ricerca della felicità da parte dell'uomo rischi di rivelarsi controproducente. Tutti i dati empirici che abbiamo fanno pensare che nella popolazione delle società opulente forse non c'è alcun legame tra aumento della ricchezza (ritenuta il principale veicolo di una vita felice) e aumento della felicità.

La stretta correlazione tra crescita economica e aumento della felicità è largamente considerata una delle verità più indiscutibili, se non la più evidente in assoluto. O almeno questo è ciò che ci dicono i leader politici più noti e stimati e i loro consiglieri e portavoce, ed è ciò che noi, che tendiamo a fidarci della loro opinione, ripetiamo senza fare mai una pausa di riflessione e senza mai pensarci meglio. Essi agiscono in base al presupposto che quella correlazione esista davvero, e lo stesso facciamo noi. Noi chiediamo loro di agire più risolutamente ed energicamente in base a quella convinzione, e ci auguriamo che ci riescano, sperando che il loro successo (ossia l'aumento del nostro reddito, del denaro che abbiamo a disposizione, della quantità di cose, di beni e ricchezze che possediamo) migliori la qualità della nostra vita e ci faccia sentire più felici di quanto non siamo.

Pressoché tutti i rapporti di indagine esaminati e sintetizzati da Rustin confermano che

«in paesi come gli Stati Uniti e la Gran Bretagna i miglioramenti del livello di vita non si accompagnano a un miglioramento (ma piuttosto a un leggero calo) del benessere soggettivo».

Robert Lane ha verificato che negli Stati Uniti, nonostante la grande e spettacolare ascesa dei redditi nel dopoguerra, gli americani si dichiarano meno felici [2]. E Richard Layard, confrontando i dati di vari paesi, ha concluso che sebbene gli indici della soddisfazione dichiarata di vita aumentino in modo più o meno parallelo alla crescita del prodotto nazionale, tale crescita è significativa solo fino al punto in cui privazioni e povertà lasciano spazio alla soddisfazione dei bisogni essenziali, delle esigenze di «sopravvivenza», mentre si ferma, o rallenta molto, quando l'agiatezza aumenta ulteriormente [3]. Pochi punti percentuali separano, generalmente, i paesi che hanno un prodotto pro capite tra 20.000 e 35.000 dollari Tanno da quelli sotto la soglia dei 10.000 dollari. La strategia di rendere felici le persone aumentando il loro reddito non sembra funzionare. Piuttosto, un indice sociale che pare crescere in modo spettacolare con l'opulenza, alla stessa velocità che era stata promessa e prevista per l'aumento del benessere soggettivo, è quello della criminalità: dei furti d'auto e nelle case, del traffico di droga, delle bustarelle e della corruzione negli affari; di quella scomoda e sgradevole sensazione di incertezza difficile da sopportare e con cui è ancor più difficile convivere costantemente; di una incertezza «ambientale» diffusa, onnipresente ma apparentemente fluttuante, non specificata e per questo ancor più fastidiosa ed esasperante...

Queste conclusioni appaiono estremamente deludenti, se si considera che proprio l'aumento della quantità totale di felicità «per il maggior numero di persone» - aumento guidato dalla crescita economica e dalla maggiore disponibilità di contanti e di credito - era stato proclamato, da diversi decenni a questa parte, il principale scopo delle politiche definite dai governi e delle strategie di «politica di vita» definite da noi cittadini. Esso è stato usato anche come principale metro del successo o del fallimento delle politiche governative e della nostra ricerca della felicità. Si può dire che l'era moderna iniziò propriamente con la proclamazione del diritto universale dell'uomo alla ricerca della felicità e con la promessa di rendere tale ricerca meno scomoda, ardua, e al tempo stesso più efficace, comprovando così la superiorità della nostra forma di vita rispetto a quelle precedenti. Possiamo allora chiederci se non sia stata sbagliata la scelta dei mezzi per fornire tale prova (prima fra tutti la crescita economica costante, misurata dall'aumento del cosiddetto «prodotto nazionale lordo»); e, se così fosse, in che cosa esattamente sia consistito lo sbaglio.

Poiché l'unico denominatore comune dei prodotti estremamente variegati del lavoro umano, fisico e mentale, è il prezzo che ciascun individuo riesce a spuntare sul mercato, le statistiche sul prodotto nazionale lordo che puntano a cogliere l'aumento o la diminuzione della disponibilità di prodotti si basano sulla quantità di denaro che passa di mano nel corso delle transazioni di compravendita. A prescindere dalla questione se gli indici del Pnl servano bene al loro compito dichiarato, occorre chiedersi se essi possano essere utilizzati, come di solito si fa, come indicatori di un aumento o diminuzione della felicità. Si presume che un aumento della spesa coincida necessariamente con un analogo incremento della felicità di chi spende, ma ciò non è immediatamente evidente. Ad esempio, se la ricerca della felicità — attività notoriamente impegnativa, faticosa, rischiosa e logorante per i nervi - favorisce una maggiore diffusione della depressione mentale, probabilmente aumenterà la spesa in antidepressivi. Se a causa del maggior numero di auto possedute aumenta la frequenza degli incidenti d'auto e l'ammontare delle conseguenti vittime, crescerà la spesa per riparazioni di auto e per cure mediche. Se la qualità dell'acqua che esce dai rubinetti peggiora ovunque, si spenderà sempre più denaro

per acquistare bottiglie d'acqua che saremo costretti a portare nello zaino o nella borsa in qualsiasi viaggio, breve o lungo che sia (e appena ci avvicineremo ai controlli di sicurezza dell'aeroporto ci verrà chiesto di versare sul posto il contenuto della bottiglia, costringendoci ad acquistare un'altra bottiglia appena superati i controlli).

In tutti questi casi, e in tanti altri simili, l'aumento del denaro che passa di mano fa salire i dati del Pnl, questo è certo. Ma la crescita parallela della felicità è assai meno evidente se guardiamo ai consumatori di antidepressivi, alle vittime di incidenti d'auto, a tutti coloro che devono portare con sé l'acqua da bere e a tutti coloro che temono un rovescio di fortuna e si attendono che prima o poi tocchi anche a loro.

In realtà tutto questo non sarebbe una novità. Come ha ricordato di recente Jean-Claude Michéa nella sua tempestiva rievocazione della complicata storia del «progetto moderno» [4], era il 18 marzo 1968 quando Robert Kennedy, nel pieno della campagna presidenziale, attaccò duramente la menzogna su cui poggia la misurazione della felicità in base al Pnl:

Il calcolo del nostro Pnl tiene conto dell'inquinamento atmosferico, della pubblicità delle sigarette e delle corse in ambulanza per soccorrere i feriti sulle strade. Mette in conto i sistemi di sicurezza che acquistiamo per proteggere le nostre case e il costo delle prigioni in cui rinchiodiamo coloro i quali riescono a penetrarvi. Integra la distruzione delle nostre foreste di sequoie e la loro sostituzione con un'urbanizzazione tentacolare e caotica. Comprende la produzione del napalm, delle armi nucleari e delle automobili blindate della polizia destinate a reprimere i disordini nelle nostre città. Mette in conto [...] i programmi televisivi che glorificano la violenza allo scopo di vendere i giocattoli corrispondenti ai nostri bambini. In compenso il Pnl non tiene conto della salute dei nostri figli, della qualità della loro istruzione né dell'allegria dei loro giochi. Non misura la bellezza della nostra poesia o la solidità dei nostri matrimoni. Non pensa a valutare la qualità dei nostri dibattiti politici o l'integrità dei nostri rappresentanti. Non tiene conto del nostro coraggio, della nostra saggezza o della nostra cultura. Non dice nulla della nostra pietà o dell'attaccamento al nostro paese. *In breve, il Pnl misura tutto, tranne quello che rende la vita degna di essere vissuta.*

Robert Kennedy fu assassinato poche settimane dopo aver lanciato questo appassionato atto d'accusa pubblico e di aver proclamato la sua intenzione di riaffermare l'importanza di ciò che rende la vita degna di essere vissuta; perciò non sapremo mai se avrebbe provato (e tantomeno se sarebbe riuscito) a dare concretezza alle sue parole nel caso fosse stato eletto presidente degli Stati Uniti. Ciò che è certo, però, è che in questi quarantanni non c'è stato quasi alcun segno che il suo messaggio venisse ascoltato, compreso, accettato e ricordato - e i nostri rappresentanti politici non hanno fatto alcun passo per rinnegare e sconfessare l'aspirazione dei mercati a essere la via maestra verso una vita dotata di senso e felice, né è emersa una nostra minima disponibilità a ridefinire in tal senso le nostre strategie di vita.

Alcuni osservatori notano che la metà circa dei beni cruciali per la felicità umana non hanno un prezzo di mercato e non si possono acquistare nei negozi. Quale che sia il contante e il credito di cui disponiamo, non troveremo in un centro commerciale l'amore e l'amicizia, i piaceri della vita familiare, la soddisfazione di prenderci cura dei nostri cari o di aiutare un vicino in difficoltà, l'auto stima per un lavoro ben fatto, la gratificazione dell'«istinto di operosità» che chiunque possiede, la simpatia e il rispetto dei colleghi di lavoro e delle altre persone con cui abbiamo a che fare; e non potremo ottenere la libertà

dalle minacce dell'indifferenza, del disprezzo, delle offese e dell'umiliazione. Inoltre, guadagnare denaro sufficiente per potersi permettere quei beni che si possono trovare solo nei negozi incide molto sul tempo e sulle energie che restano per procurarsi e godersi beni come quelli sopra elencati, che *non* vengono prodotti per il mercato e *non* sono in vendita. Può accadere, e spesso accade, che le perdite superino i guadagni e che la capacità dell'accresciuto reddito di generare felicità sia inferiore all'infelicità data da uno scarso accesso ai beni che «non si possono acquistare con il denaro».

Il consumo (come lo shopping) richiede tempo, e chi vende beni di consumo ha un naturale interesse a ridurre al minimo il tempo dedicato all'atto piacevole di consumare. Al tempo stesso, ha interesse a limitare il più possibile, se non a eliminare, quelle attività necessarie che richiedono molto tempo ma sono poco redditizie in termini di marketing. La convergenza di interessi tra acquirenti e venditori viene data per scontata dai cataloghi commerciali, che accompagnano con tante promesse la descrizione dei nuovi prodotti offerti: «senza il minimo sforzo», «anche senza precedenti esperienze», «avrete in pochi minuti» o «con un semplice tocco» musica, immagini, delizie del palato, una camicetta pulita. Quelle promesse costituiscono velate/oblique ammissioni del fatto che chi vende un prodotto non desidera che i compratori impieghino troppo tempo a goderseli (tempo che potrebbe essere dedicato ad altre battute di shopping), ma sono anche un argomento di vendita molto efficace. Evidentemente ci si è resi conto che i potenziali clienti chiedono risultati rapidi e non sono disponibili a impegnare a lungo le loro facoltà mentali e fisiche – privilegiando evidentemente alternative più attraenti. Se, grazie a un nuovo e geniale congegno elettronico si riescono ad aprire le scatolette con un minore impegno di energia («nocivo»), ci sarà più tempo per fare ginnastica con attrezzature che promettono una varietà («benefica») di esercizi. Ma quali che siano i vantaggi di un simile scambio, la loro incidenza sulla somma totale della felicità è tutt'altro che univoca.

Prima di iniziare la sua interessante indagine nelle sale d'attesa di ogni tipo, Laura Potter si aspettava di trovarvi «persone impazienti, scontente, accalorate, pronte a inveire per ogni millisecondo perso» e a maledire la «faccenda urgente» che le costringeva a stare lì ad attendere [5]. La sua idea di partenza era che il «culto della gratificazione istantanea» per molti di noi significasse la «perdita della capacità di attendere»:

Viviamo in un'epoca in cui «attendere» è diventata una parola oscena. Abbiamo gradualmente sradicato, per quanto possibile, la necessità dell'attesa; la parola che preferiamo è ormai l'aggettivo «istantaneo». Non abbiamo più dodici miseri minuti da dedicare a cuocere il riso nella pentola, e allora per farci risparmiare tempo è stata realizzata una versione di riso che si prepara nel forno a microonde in soli due minuti. Non siamo disposti a prenderci la briga di attendere che la «persona giusta» capiti per caso, e quindi fissiamo appuntamenti per incontrarla. [...] Viviamo una vita costantemente a corto di tempo: l'inglese del XXI secolo sembra non abbia più tempo per attendere.

Tuttavia, con sua (e forse anche nostra) grande sorpresa, Laura Potter si è trovata di fronte a un quadro diverso da quello che aveva previsto. Ovunque è andata, ha avvertito la stessa sensazione: «l'attesa è stata un piacere [...]. Attendere sembra ormai diventato un lusso, una parentesi nella nostra vita fittamente programmata. Nella nostra cultura dell'«adesso», fatta di BlackBerry, computer e cellulari, chi attende vede la sala d'attesa come un rifugio». Forse (è la conclusione di Potter) quel luogo ci ricorda l'arte di rilassarci, tanto piacevole ma purtroppo dimenticata...

I piaceri del relax non sono le uniche vittime sacrificate sull'altare di una vita che va

sempre più di fretta nel tentativo di guadagnare il tempo necessario a inseguire altre cose. Quando i risultati che una volta si ottenevano grazie all'ingegnosità, alla dedizione e ad abilità faticosamente apprese vengono «appaltati» a un congegno che richiede solamente di strisciare la carta di credito e premere un pulsante, si è perso per strada qualcosa che un tempo costituiva la felicità per molti e probabilmente era essenziale per la felicità di tutti: l'orgoglio per un «lavoro ben fatto», per la propria abilità, bravura e destrezza, per essere riusciti a fare qualcosa di difficile e aver superato un ostacolo formidabile. A lungo andare si dimenticano e si perdono le abilità precedentemente sviluppate, e la stessa capacità di apprendere e padroneggiare nuove abilità; e con ciò se ne va anche la gioia di gratificare l'istinto di operosità, quella condizione vitale dell'autostima tanto difficile da sostituire, e con essa svanisce la felicità data dal rispetto di sé.

I mercati, in realtà, sono ben lieti di venire in soccorso, offrendo dei surrogati prodotti in fabbrica al posto dei beni «fai da te» che non possono più essere «fatti da te» perché non hai più né il tempo né le energie. Seguire i consigli del mercato e ricorrere ai suoi servizi (servizi a pagamento da cui si ricavano dei profitti) significa ad esempio invitare il partner al ristorante, portare i figli a mangiare hamburger da McDonald's o comprare fuori piazze da asporto anziché preparare qualcosa a casa «a partire da zero»; oppure significa acquistare regali costosi per la persona amata per compensarla del poco tempo che si passa insieme, delle poche occasioni che si hanno per parlare e degli scarsi segnali convincenti di attenzione, coinvolgimento e premura che si manifestano nei suoi confronti. Ma difficilmente la bontà del cibo dei ristoranti o il prezzo elevato e i marchi prestigiosi dei regali che si trovano nei negozi compenseranno la mancata felicità offerta da ciò di cui quei regali tentano di compensare l'assenza o la scarsità: dal fatto di sedersi tutti insieme a una tavola imbandita di piatti preparati insieme pregustandone la gioia della condivisione, o dall'ascolto paziente e attento che una persona cara sa dedicare ai nostri pensieri, alle nostre speranze e ai nostri timori reconditi, o da analoghe dimostrazioni di amorevole attenzione, dedizione e cura. Non tutti i beni necessari alla «felicità soggettiva» hanno un denominatore comune (soprattutto se non si tratta di beni vendibili), e non è facile quantificare come compensarne la perdita; nessun incremento della quantità di un bene può bilanciare del tutto e davvero la mancanza di un bene di altra natura e provenienza.

Ogni offerta richiede un sacrificio da parte di chi offre, ed è esattamente la consapevolezza del proprio altruismo ad accrescere il senso di soddisfazione. Da questo punto di vista, i doni che non richiedono alcuno sforzo o sacrificio, e che pertanto non impongono la rinuncia a qualche altro bene ardentemente desiderato, sono senza valore. Abraham Maslow, il grande psicologo umanista, amava moltissimo le fragole, come suo figlio. Sua moglie viziava entrambi facendogli trovare fragole a colazione; «mio figlio», mi disse una volta Maslow, «era impaziente e impetuoso come tutti i bambini, incapace di assaporare lentamente i cibi che gli piacciono per prolungarne il piacere; svuotava il piatto in un attimo, e poi guardava con nostalgia il mio, ancora quasi pieno. Ogni volta io gli davo le mie fragole. Mi ricordo benissimo», questa la conclusione di Maslow, «che quelle fragole mi piacevano ancora di più quando le mangiava lui...». I mercati hanno puntualmente intravisto l'opportunità di trarre profitto dall'impulso all'altruismo, che sempre si accompagna all'amore e all'amicizia. La disponibilità all'altruismo ormai si trova in commercio, così come la maggior parte delle altre esigenze e desideri il cui soddisfacimento è riconosciuto indispensabile alla felicità umana (un veggente dei nostri giorni ci consiglierebbe di temere i mercati anche quando portano doni...). Altruismo ora significa soprattutto, o soltanto, separarsi da una somma di denaro più elevata possibile: atto che ben si presta a essere scrupolosamente registrato nella statistica del Pnl.

In definitiva, è grossolanamente fuorviante fingere che per preoccuparsi della

diffusione e dell'intensità della felicità umana, e per contribuirvi adeguatamente, basti concentrare l'attenzione sull'indice del Pnl. Un simile atteggiamento, quando assurge a principio di governo, può diventare dannoso, producendo effetti opposti a quelli che si desiderano e apparentemente si perseguono.

Quando i beni che migliorano la vita iniziano a trasferirsi dall'ambito non monetario al mercato dei beni di consumo non c'è modo di fermarli: il movimento svilupperà una forza d'inerzia, accelerando e autoalimentandosi, e riducendo sempre più l'offerta di beni che per la loro natura si possono produrre solo individualmente e possono prosperare soltanto in un contesto di rapporti umani intensi e intimi. Quanto più si riduce la possibilità di offrire a qualcuno beni di quest'ultimo tipo («che non si possono acquistare con il denaro»), e quanto più si riduce la disponibilità a collaborare con altri nella produzione di tali beni (disponibilità a collaborare che viene spesso indicata come il bene più gratificante che si possa offrire), tanto più aumentano sensi di colpa e infelicità. Il desiderio di espiare e riscattare la colpa spinge il peccatore a cercare in commercio surrogati ancora più costosi dei beni che ha smesso di offrire a coloro con cui vive, e pertanto a trascorrere lontano da loro ancora più tempo per guadagnare di più. Si assottigliano così ulteriormente le possibilità di produrre e condividere quei beni di cui si avverte tanto la mancanza e che si è troppo occupati e sfiniti per riuscire in qualche modo a mettere insieme e a offrire.

La *crescita del prodotto nazionale* appare dunque una misura del tutto insufficiente della *crescita della felicità*. Essa si può considerare piuttosto un attendibile indicatore delle strategie, dirette o fuorvianti, che siamo costretti, persuasi o lusingati a seguire nella nostra ricerca della felicità. Ciò che ci dicono le statistiche sul Pnl è quanto sono numerosi i percorsi ridisegnati per condurre chi cerca felicità nei negozi (luoghi elettivi in cui il denaro passa di mano), indipendentemente dalla effettiva varietà di quelle strategie e dai diversi percorsi che esse suggeriscono. Da quelle statistiche possiamo dedurre quanto sia forte e diffusa la *convinzione* secondo cui esiste un nesso intrinseco tra la felicità e la quantità e qualità del consumo: presupposto che è alla base di tutte le strategie basate sulla mediazione dei negozi. Con i dati sul Pnl misuriamo infine l'efficacia dei mercati nel trasformare quel tacito presupposto in un motore che macina profitti a getto continuo, stabilendo che il consumo che genera felicità equivale al consumo degli oggetti e servizi venduti nei negozi. In tal modo il successo di marketing si riflette nella misera condizione, e nel deprecabile insuccesso, di quella stessa ricerca di felicità cui si presumeva dovesse servire.

Uno dei principali effetti dell'equiparare la felicità all'acquisto di prodotti da cui ci si attende felicità è di rendere più remota la possibilità che la ricerca della felicità si concluda. Quella ricerca non può finire: la sua fine equivarrebbe alla fine della felicità stessa. Non essendo raggiungibile uno *stato* di felicità sicura, solo l'*inseguimento* di quell'obiettivo ostinatamente sfuggente è in grado di mantenere i corridori (moderatamente) felici. Nella pista che porta alla felicità il traguardo non c'è. Quelli che sono apparentemente i mezzi si trasformano in fini: di fronte all'elusività dello «stato di felicità» sognato e bramato l'unica consolazione offerta è quella di rimanere in pista; la speranza della vittoria finale sopravvive finché si resta in gara senza cadere sfiniti o essere espulsi con cartellino rosso.

Spostando abilmente il sogno di felicità dalla prospettiva di una vita piena e pienamente gratificante alla ricerca dei mezzi ritenuti necessari per conquistarla, i mercati fanno in modo che la ricerca prosegua all'infinito. I suoi obiettivi si susseguono a velocità vertiginosa. I cercatori di felicità (e, naturalmente, i loro premurosi istruttori e ciceroni) comprendono perfettamente che, se si vuole che la ricerca raggiunga il suo scopo

dichiarato, gli obiettivi del momento devono rapidamente esaurirsi, perdere splendore, attrattive e capacità di sedurre, per essere abbandonati e sostituiti continuamente da altri obiettivi, «nuovi e migliorati», che a loro volta andranno incontro allo stesso destino. Impercettibilmente, la visione della felicità si sposta dalla gioia prevista, *successiva all'acquisto*, all'atto, precedente, di *fare acquisti*, che trabocca di gioiose aspettative perché colmo di una speranza ancora intatta, immacolata e non ancora delusa.

Grazie all'impegno e all'abilità dei pubblicitari, una simile saggezza di «vita di strada» (o, meglio, di strada commerciale) tende oggi a essere acquisita in tenera età, molto prima di aver avuto almeno una occasione di ascoltare acute meditazioni filosofiche sulla natura della felicità e sulle strade che conducono a una vita felice, di studiarle e di riflettere sul loro messaggio. Per fare un esempio, dalle pagine dedicate alla moda di un settimanale diffuso e autorevole apprendiamo che Liberty, studentessa dodicenne, «ha già capito come usare il suo armadio guardaroba» [6]. Il suo «negozio preferito» è Topshop, e ciò accade, come spiega lei stessa, per un valido motivo: «Anche se è proprio caro, so che ne uscirò con qualcosa alla moda». Le frequenti visite a Topshop danno a Liberty, prima di e sopra a ogni altra cosa, un confortante senso di sicurezza: i *buyers* di Topshop si preoccupano di analizzare per suo conto i rischi di insuccesso e si assumono la responsabilità di scegliere. Quando Liberty compra qualcosa in quel negozio, la sua probabilità di sbagliare si riduce praticamente a zero. La ragazzina non si fida abbastanza del proprio gusto e discernimento per acquistare (e tanto meno indossare) semplicemente le cose che la colpiscono; ma se acquista i capi in quel negozio potrà ostentarli in pubblico sicura di ricevere riconoscimento e approvazione, cui seguiranno a ruota l'ammirazione e uno status elevato: tutte cose che fanno sentire bene, e che sono il motivo per cui si sfoggiano pubblicamente abiti e accessori. Ecco che cosa dice Liberty degli short acquistati da poco: «Li odiavo. In realtà lì per lì mi erano piaciuti, ma quando li ho portati a casa ho pensato che fossero troppo corti. Poi però, sfogliando 'Vogue', ho visto la foto di una signora in short: erano proprio i miei, quelli che avevo preso da Topshop! Da quel momento siamo diventati inseparabili». Questo è ciò che possono fare, per i loro clienti, l'etichetta, il marchio e la «location»; guidarli nel cammino – confuso, tortuoso e insidioso – verso la felicità: la felicità di presentarsi in pubblico con tanto di certificato pubblicamente riconosciuto e apprezzato che confermi (autorevolmente) che si è sulla strada giusta, che si è ancora in pista e che c'è ancora speranza.

Il problema è: quanto tempo resterà valido quel certificato? Potete scommettere che quell'«inseparabilità», che valeva nell'aprile del 2007, non durerà a lungo nella vita di Liberty. Qualche numero dopo, su «Vogue» la signora in short non ci sarà più. Il certificato di approvazione pubblica rivelerà la sua clausola scritta in caratteri piccoli e il suo periodo di validità terribilmente breve. E ci si può scommettere che Liberty, la prossima volta che entrerà da Topshop, nell'improbabile eventualità che cerchi ancora quegli short, non li troverà più. Ma si può essere sicuri al cento per cento di vincere scommettendo che Liberty continuerà a entrare in quel negozio. Ci tornerà in continuazione. Perché? Prima di tutto perché ha imparato a fidarsi del giudizio di chiunque decida che cosa mettere sugli scaffali e nei carrelli il giorno in cui lei ci entra, e ha fiducia che i capi che vi si possono acquistare sono venduti insieme a una garanzia di pubblica approvazione e di riconoscimento sociale. In secondo luogo Liberty, sulla base della sua esperienza breve ma intensa, sa già che gli articoli che quel giorno sono stati messi sugli scaffali e nei carrelli, pochi giorni dopo non ci saranno più, e che per tenere aggiornate le proprie nozioni in rapido declino su ciò che «è (ancora) di moda» o che «è (già) fuori moda», e per trovare ciò che ieri non era ancora esposto ma oggi «va» benissimo, si deve entrare nel negozio abbastanza spesso da esser certi che il guardaroba

continui ininterrottamente a «funzionare».

Se non si trova un'etichetta, un marchio, un negozio di fiducia ci si confonde ed è possibile smarrirsi. Etichette, marchi, negozi sono i pochi porti sicuri tra le minacciose correnti che mettono a repentaglio la sicurezza, tra i pochi luoghi di certezze in un mondo fastidiosamente incerto. D'altra parte, però, investendo la propria fiducia in un'etichetta, in un marchio o in un negozio, si ipoteca il futuro. I certificati di breve durata secondo cui si è «di moda» e «attuali» continueranno a essere emessi solo finché si manterrà l'investimento. E chi sta dietro quell'etichetta, quel marchio o quel negozio farà in modo che la validità dei certificati emessi per ultimi non duri più a lungo di quella dei vecchi certificati, o sia persino più breve.

Ovviamente ipotecare il proprio futuro è una faccenda seria, e non è una decisione facile da prendere. Liberty ha dodici anni e ha davanti a sé un lungo futuro ma, per quanto lungo o breve esso sia, la ricerca della felicità in una società di mercato basata sui consumi e fatta di etichette, marchi e negozi esige di ipotecare quel futuro. Il famoso attore che compare in una pubblicità a tutta pagina della Samsonite è molto meno giovane di Liberty, ma anche il suo futuro appare ipotecato, sebbene nel suo caso il contratto d'ipoteca - come è giusto data l'età del soggetto - sia stato firmato parecchio tempo prima (o almeno è questo che fa credere la pubblicità). Il titolo dello slogan pubblicitario *Life's a journey* [La vita è un viaggio], prepara la strada al messaggio, scritto in grassetto e in parte in maiuscolo: «avere CARATTERE è solo questione di conservare una IDENTITÀ forte» (si noti: «conservare»). Il famoso attore, fotografato su una barca lungo la Senna, sullo sfondo di Notre-Dame, ha accanto l'ultimo prodotto Samsonite, una valigia modello Graviton (da notare il riferimento al peso nel nome di un accessorio da viaggio che vanta la propria leggerezza). Il testo si affretta a spiegare l'immagine, per far sì che venga assimilata in pieno: il celebre attore «sta facendo una dichiarazione mentre viaggia con Samsonite Graviton». Nulla si dice del contenuto della dichiarazione. I *copywriters* confidano, a ragione, che a un lettore esperto quel messaggio appaia chiaro senza bisogno di ulteriori spiegazioni. Il significato della dichiarazione verrà facilmente afferrato: «Sto tornando dal negozio John Lewis, dove hanno appena messo in commercio le Graviton. Con altre persone di peso [*gravity*] ne ho acquistata una, e ho accresciuto (conservato?) il mio peso specifico».

Come per Liberty, anche per il celebre attore avere e mostrare pubblicamente cose che hanno la giusta etichetta e/o il giusto logo, acquistate nel negozio giusto, serve soprattutto a ottenere e mantenere la *condizione sociale* che aspira a difendere o ad acquisire. La condizione sociale non significa nulla se non è socialmente *riconosciuta*; ossia, se l'interessato non ottiene l'approvazione da parte del giusto tipo di «società» (ogni tipo di condizione sociale ha codici normativi e giudici appropriati), in quanto suo membro legittimo e meritevole: «uno di noi».

Etichette, marchi e loghi sono i termini del *linguaggio del riconoscimento*. Il «riconoscimento» che si spera di ottenere - e di solito si ottiene - servendosi di marchi e loghi è stato recentemente analizzato sotto il tema *identità*. Ciò che si cela dietro la preoccupazione per l'identità, che nella nostra società di consumatori ha una posizione assolutamente centrale, è proprio l'operazione appena descritta. Mostrare «carattere» e ottenere che la propria «identità» venga riconosciuta, trovare e ottenere i mezzi per garantirsi il conseguimento di questi scopi tra loro connessi diventano preoccupazioni centrali nella ricerca di una vita felice.

L'«identità», pur essendo fin dall'inizio della modernità un tema centrale e un compito impegnativo, nel passaggio dall'«assegnazione» alla «conquista» (ossia da una società in cui si «nasceva» dentro la propria identità a una società in cui costruire tale identità è compito

e responsabilità individuale), ha condiviso il destino di altri equipaggiamenti della vita: essendo ormai priva di una direzione definita una volta per tutte, e non essendo più tenuta a lasciarsi dietro di sé tracce solide e indistruttibili, ci si attende (e si preferisce) che si presti a essere fusa e rimodellata in stampi di diversa forma. L'identità è diventata, da progetto di «tutta la vita», un attributo del momento. Una volta progettata, essa non viene più «costruita perché duri per sempre», ma deve essere continuamente *montata* e *smontata*: operazioni, queste ultime, apparentemente contraddittorie ma altrettanto importanti e tendenzialmente impegnative.

Anziché richiedere un pagamento anticipato e un abbonamento a vita senza clausola di recesso, la manipolazione dell'identità somiglia ora a un servizio *pay per view*, che si paga a consumo. E rimasta una preoccupazione costante, che tuttavia viene ora suddivisa in un gran numero di sforzi brevissimi (e, grazie ai progressi delle tecniche di marketing, sempre più brevi), che anche l'attenzione più fugace è in grado di sostenere: in una serie di improvvisi e frenetici sprazzi di attività non preordinati né prevedibili, che tuttavia hanno effetti immediati, che si susseguono a distanza comodamente ravvicinata e non minacciano di trattenersi quando non sono più graditi.

Le abilità necessarie a fronteggiare la sfida liquido-moderna di manipolare l'identità per rielaborarla e riciclarla somigliano a quelle di un giocoliere, o meglio alla bravura e destrezza di un prestigiatore. Queste abilità sono state rese accessibili a un normale e mediocre consumatore dal meccanismo del *simulacro*: un fenomeno che (secondo la memorabile descrizione di Jean Baudrillard) è simile alle malattie psicosomatiche, che notoriamente cancellano la distinzione tra «le cose come sono» e «le cose come fingono di essere», tra «realtà» e «illusione», tra il «vero stato» delle cose e la sua «simulazione». Ciò che una volta era visto e subito come una fatica senza fine, che richiedeva da parte di ogni risorsa «interna» un'ininterrotta mobilitazione e un grande sforzo, oggi si può ottenere con l'aiuto di meccanismi e congegni che si vendono già pronti per l'uso, in cambio di una modica quantità di tempo e di denaro, sebbene – naturalmente – la forza d'attrazione di una identità costituita da bardature che si trovano in commercio sia direttamente proporzionale al denaro che esse richiedono e, da qualche tempo, anche alla lunghezza della lista di attesa, introdotta dai più prestigiosi ed esclusivi centri di progettazione senza altro scopo, evidentemente, che accrescere l'eccellenza che si ottiene con l'acquisto di segni d'identità tanto attesi. Come sottolineava già molto tempo fa Georg Simmel, uno dei padri fondatori della scienza sociale, i valori si misurano in base agli altri valori che devono essere sacrificati per ottenerli, e il rinvio della gratificazione è probabilmente il più penoso dei sacrifici per chi si trova ad agire nei contesti in rapido movimento e cambiamento tipici della nostra società liquido-moderna di consumatori.

Annullare il passato, «rinascere», acquisire un io diverso e più attraente scartando quello invecchiato, logoro e indesiderato, reincarnarsi in una «persona totalmente diversa», ricominciare da un «nuovo inizio»... E difficile rifiutare con decisione offerte così allettanti. E, in effetti, perché impegnarsi a migliorare se stessi, se ciò richiede inevitabilmente sforzo strenuo e dolorosa abnegazione? E nell'eventualità che tutto quello sforzo, quell'abnegazione e quel fastidioso rigore non ci risarciscano abbastanza rapidamente delle perdite che sopportiamo, perché investire denaro buono per recuperare quello cattivo? Non è meno costoso, più rapido, risolutivo, comodo e facile «tagliare le perdite» e ricominciare da capo? Abbandonare la vecchia pelle, con i nei e tutti gli altri difetti, e comprarne una nuova, bell'e fatta e pronta da indossare?

Nel cercare scampo quando le cose vanno davvero male non c'è nulla di nuovo: ci hanno provato in tutti i tempi, con vario successo. Ciò che è nuovo, in realtà, è il doppio sogno di *fuggire dal proprio io* e di *acquisirne un altro su ordinazione*, in base alla convinzione

che la realizzazione di tale sogno sia a portata di mano; sia non *una* delle opzioni possibili, ma *la più facile*, quella che ha maggiori probabilità di funzionare, una opzione-scorciatoia, meno scomoda, che richiede meno tempo e minori energie e dunque, tutto sommato, *meno costosa* se commisurata (secondo il criterio suggerito da Simmel) ai valori da abbandonare o ridimensionare.

Se la felicità è perennemente a portata di mano, e se raggiungerla richiede solo i pochi minuti necessari per scorrere le pagine gialle ed estrarre dal portafogli una carta di credito, è evidente che un io che si ferma prima di aver raggiunto la felicità non può essere «vero» o «autentico», non è altro che un residuo di pigrizia, ignoranza, inettitudine o di tutte queste cose insieme. Un simile io non può che essere falso o fraudolento. L'assenza di felicità – o una felicità insufficiente, o meno intensa, rispetto a quella che è stata dichiarata raggiungibile da chiunque si impegni adeguatamente per ottenerla servendosi di adeguati mezzi e abilità – è ragione più che sufficiente per non accontentarsi dell'«io» che si ha e per avviarsi e inoltrarsi in un viaggio alla scoperta (o invenzione) di se stessi. Occorre scartare gli io truffaldini o difettosi, dunque non autentici, per proseguire nella ricerca del proprio vero io. E ci sono poche ragioni per smettere di cercare se si ha la certezza che l'attimo in corso tra un attimo sarà storia e che ad esso seguirà puntualmente un altro attimo, portatore di nuove promesse, ricolmo di nuove potenzialità, che annuncia un nuovo inizio...

In una società di gente dedita allo shopping, e in una vita di shopping, *siamo felici finché non perdiamo la speranza di essere felici in futuro*: finché esiste un po' di quella speranza ci sentiamo al riparo dall'infelicità. E così la chiave della felicità e l'antidoto alla miseria stanno nel tenere *viva* la speranza di felicità. Ma tale speranza può rimanere viva solo a condizione di avere davanti a sé una serie di «nuove occasioni» e «nuovi inizi» in rapida successione, la prospettiva di una catena infinita di partenze. Quella condizione è ottenuta sezionando la vita in episodi, suddividendola in periodi di tempo il più possibile circoscritti e autonomi, ognuno con la sua trama, i suoi personaggi e la sua fine. Quest'ultimo requisito – la fine – è soddisfatto se si presume che i personaggi che recitano o che vengono rappresentati nel corso dell'episodio siano impegnati soltanto finché dura l'episodio, senza che esista alcun impegno per una loro partecipazione all'episodio successivo. Ogni episodio ha la sua trama, e dunque ha bisogno di un nuovo cast. Qualsiasi impegno a tempo indeterminato e senza scadenza limiterebbe gravemente la gamma di storie disponibili per gli episodi che seguono. Impegno a tempo indeterminato e ricerca della felicità sembrano agli antipodi. In una società di consumatori ogni legame e vincolo deve obbedire allo schema della relazione tra acquirente e beni acquistati: questi ultimi tolgono subito il disturbo quando smettono di essere graditi, abbandonano il palcoscenico della vita non appena sono di intralcio anziché d'ornamento, mentre chi li acquista non deve (né intende) giurare eterna fedeltà o rilasciare agli acquisti che porta a casa un permesso di soggiorno a tempo indefinito. Le relazioni di tipo consumistico sono valide dalla nascita «fino a nuovo avviso».

In una recente indagine sui nuovi tipi di relazione che tendono a sostituire il vecchio «finché morte non ci separi», Stuart Jeffries nota l'onda crescente dell'«impegno-fobia» e la «progressiva diffusione» di «modelli a basso impegno che minimizzano l'esposizione al rischio» [7]. Questi ultimi mirano a togliere il veleno dal pungiglione. Iniziare una relazione è sempre una faccenda rischiosa: le spine e le trappole che implica lo stare insieme tendono a rivelarsi in modo graduale, ed è difficile farne in anticipo un inventario completo. Iniziare una relazione con l'impegno di continuarla nella buona e nella cattiva sorte, qualsiasi cosa accada, è come firmare un assegno in bianco. Porta con sé la possibilità di dover affrontare disagi e pene ancora ignoti e inimmaginabili senza poter

invocare alcuna clausola di risoluzione contrattuale. Le «nuove e migliorate» relazioni «a basso impegno» riducono la loro durata prevista alla durata della soddisfazione che offrono: l'impegno è valido finché questa non finisca o non scenda sotto uno standard accettabile, e non un momento di più.

Pochi anni fa, nella speranza di arginare una marea crescente che si pensava fosse solo un fenomeno passeggero, fu ingaggiata una battaglia all'insegna dello slogan «Un cane è per la vita, non solo per Natale», per evitare l'abbandono degli animali da compagnia indesiderati tipico del mese di gennaio, quando i bambini hanno ormai esaurito il potenziale di divertimento del dono natalizio ricevuto e sono stufo della routine quotidiana necessaria per prendersi cura di un animale domestico. Ma, come apprendiamo dallo studio di Jeffries, un'impresa americana di successo, Flexpetz, sta per aprire una filiale a Londra per «consentire ai clienti di trascorrere anche soltanto qualche ora, o qualche giorno», con un cane in affitto, «adorabile e perfettamente addestrato». Flexpetz è una delle aziende, in rapida diffusione, specializzate in «servizi che offrono i tradizionali piaceri della proprietà senza i suoi problemi». La tendenza a sostituire la provvisorietà alla durata non riguarda solo gli animali da compagnia. Al suo limite estremo c'è il rapido aumento del numero di nuclei familiari composti da coppie che «vivono insieme» ma indignati dalla promessa di matrimonio. Nel 2001 solo il 45% dei nuclei familiari britannici era rappresentato da coppie sposate, mentre nel 2005 il numero di coppie che convivevano (non per sempre, si presume) superava ormai nettamente i due milioni.

Ci sono almeno due modi diversi per valutare le conseguenze dell'«impegno-fobia» sullo stato e le prospettive di felicità dei nostri contemporanei. Un modo consiste nell'approvare e incoraggiare la riduzione dei costi del tempo gradevole. Lo spettro di vincoli futuri che ha sempre aleggiato sulle unioni era, in fin dei conti, il classico moscerino nel bicchiere, il difettuccio che rovinava irrimediabilmente tutto, ed eliminarlo prontamente è un passo avanti non da poco. Dall'altra parte, come ha riscontrato Stuart Jeffries, una delle maggiori aziende di autonoleggio consiglia ai suoi clienti più assidui di dare all'auto che prenotano spesso un nome di persona. Secondo Jeffries «il suggerimento è calzante. Esso indica chiaramente che, sebbene le nostre probabilità di assumere un qualsiasi impegno a lungo termine siano più scarse che mai, i piaceri dell'attaccamento, sentimentali e forse persino illusori, sopravvivono tra noi come fantasmi di vecchi modi di essere».

Verissimo. Ancora una volta, come in tante altre occasioni, ci accorgiamo che non si può avere la botte piena e la moglie ubriaca. Che non si mangia gratis. Che c'è un prezzo da pagare per ogni cosa che ci viene data. Si è liberi dallo scomodo compito di prendersi cura ogni giorno di una cosa che si usa saltuariamente: un'auto richiede il lavaggio, il controllo dei pneumatici, il cambio dell'antigelo e dell'olio, il rinnovo della patente e dell'assicurazione, e centinaia di altre cose grandi e piccole, da ricordare e da fare, che possono risultare seccanti e irritare perché richiedono tempo prezioso, che potremmo dedicare a passatempi più piacevoli. Ma - la cosa sorprenderà solo alcuni - occuparsi della macchina non è solo un atto spiacevole. C'è anche un piacere intrinseco nel lavoro ben fatto, un lavoro che siamo stati noi, proprio noi, a fare, con le nostre abilità, dando prova di dedizione. E così, lentamente, forse impercettibilmente, nasce quel piacere dei piaceri: il «piacere dell'attaccamento», la cui salutare crescita si deve in uguale misura alle qualità dell'oggetto di cui ci si prende cura e alla qualità delle cure. Quell'elusivo ma fin troppo reale e irresistibile piacere dell'«Io-Tu», del «viviamo l'uno per l'altro», del «siamo una cosa sola». Il piacere di «fare una differenza» che non sia importante solo per sé. Di avere un effetto e lasciare un segno. Di sentirsi necessari e insostituibili. Una sensazione

profondamente piacevole, anche se tanto difficile da ottenere e completamente irraggiungibile, se non inconcepibile, quando ci si trova soli con la cura di sé, quando l'attenzione è concentrata in modo angusto sulla creazione, affermazione e valorizzazione di se stessi. Quella sensazione può venire solo dal sedimentarsi del tempo, di tempo riempito dalle cure – le cure che sono il filo prezioso di cui sono in tessute le tele rilucenti dell'attaccamento e della comunanza.

La ricetta ideale di Friedrich Nietzsche per vivere una vita pienamente umana e felice – ideale sempre più popolare nei nostri tempi post-moderni o liquido-moderni – è l'immagine del Superuomo, maestro nell'arte dell'affermazione di sé, capace di eludere o sfuggire tutti i vincoli che sono d'intralcio alla maggioranza dei comuni mortali. Il Superuomo è un autentico aristocratico, come «i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire» che «avverti[vano] e determina [vano] se stessi e le loro azioni come buoni» [8], ma che si arresero all'inerzia e al ricatto del *ressentiment* vendicativo di «tutto quanto è ignobile e d'ignobile sentire, volgare e plebeo», batterono in ritirata e persero la loro sicurezza e risolutezza. Il «Superuomo» (o, secondo un'altra traduzione, l'«Uomo superiore») può essere visto come un aristocratico del passato (o, più precisamente, un aristocratico di una qualche epoca passata nella descrizione/immaginazione di Nietzsche), che risorge o si reincarna nella sua forma originaria, pura e grezza, si libera di tutti i residui psichici delle sue sventure e umiliazioni temporaneamente vissute, e ricrea con la propria volontà e azione ciò che ai veri aristocratici del passato riusciva in modo naturale, nei fatti. («I 'bennati'», sosteneva Nietzsche, «si *sentivano* appunto come i 'felici'; non avevano bisogno di costruire artificialmente la loro felicità [..] né di imporsela talora per forza di persuasione, di *menzogna* [...] in quanto uomini completi, sovraccarichi di forza, e perciò *necessariamente* attivi, non sapevano separare dalla felicità l'agire – presso di loro l'essere operosi veniva necessariamente considerato una condizione felice [...]» [9]).

La forza e determinazione che consente all'«Uomo superiore» di ignorare ogni regola e obbligo è un valore supremo che va difeso fino all'ultimo sangue dai compromessi. Tuttavia, ed egli se ne sarebbe reso conto ben presto, la logica inesorabile del tempo – e in particolare, come ha acutamente osservato Hanna Buczyńska-Garewicz [10], la «resistenza dell'attimo» – è un ostacolo formidabile sulla via verso la padronanza di sé tipica del Superuomo. Tale padronanza richiede la capacità di annullare, o almeno di neutralizzare, gli effetti di forze esterne ostili al progetto di autocreazione; e tuttavia le più formidabili e travolgenti tra queste forze sono proprio i segni, i sedimenti o i residui dello stimolo a una completa padronanza di sé *proprio* del potenziale Superuomo, sono le conseguenze delle azioni che egli stesso intraprende e compie a tal fine. Il momento presente (e ogni necessario passo sulla via verso una completa padronanza di sé è un «momento presente») non può essere separato nettamente da tutto ciò che è già accaduto. Un «nuovo inizio» è una fantasia irrealizzabile, poiché l'attore arriva all'istante corrente portando con sé segni indelebili di tutti gli istanti precedenti; ed essendo un Superuomo i segni degli istanti passati non possono che essere i segni delle sue precedenti azioni. Un «episodio» totalmente autoalimentato e autosufficiente è un mito. Le azioni hanno conseguenze che sopravvivono ad esse. «Il passato priva di libertà la volontà di progettare il futuro», aggiunge Buczyńska-Garewicz. «La volontà di regolare i vecchi conti dirotta verso il passato, e questo è [secondo Zarathustra, il personaggio che parla a nome di Nietzsche] il tormento e lo stridor di denti della volontà». La «resistenza dell'istante» si può dire equivalga alla campana a morto per i tentativi di «nuovo inizio»; l'orecchio allenato avverte tale suono molto prima che avvenga il tentativo. La gestazione della padronanza di sé si conclude perlopiù con la nascita di una creatura morta o con un

aborto.

Nietzsche pretende che l'«Uomo superiore» guardi con disprezzo al passato (comprese le sue stesse azioni e impegni) e se ne senta libero. Ma, giova ripeterlo, il passato che frena o blocca il volo dell'immaginazione e lega le mani nel progettare il futuro non è altro che il sedimento dei momenti passati; le debolezze attuali sono effetti, diretti o indiretti, di passate dimostrazioni di forza. E, orrore degli orrori, quanto più ingegnosi e risoluti sono gli aspiranti «superuomini» (ossia gli uomini e le donne che prendono sul serio la chiamata alle armi di Nietzsche e decidono di darvi seguito) e quanto maggiore è l'abilità con cui padroneggiano, manipolano e utilizzano ognuno degli attimi presenti per ricostituire e accrescere la felicità che si annida nel potere e nelle sue manifestazioni, tanto più profondi e indelebili sono destinati a essere i segni delle loro «imprese» e tanto più ristretto sarà il loro futuro spazio di manovra.

L'Uomo superiore di Nietzsche sembra destinato a finire come la maggior parte di noi comuni mortali. Come l'eroe della storia di Douglas Kennedy [11]: «uomo che voleva vivere la propria vita», che si rinchiudeva sempre più tra le mura degli obblighi che lo circondavano, costantemente appesantito da un numero sempre maggiore di trappole e di insidie di vita familiare, pur sognando costantemente la libertà. Che decideva di viaggiare con pochi bagagli, ma aggiungeva sempre qualcosa ai pesi che lo tenevano bloccato al suolo, trasformando anche il minimo movimento in una faticaccia. Invischiato (o meglio invischiandosi) in queste contraddizioni insanabili, l'eroe di Kennedy non era più oppresso di qualsiasi altra persona. Non era vittima di nessuno, né oggetto di rancore o perfidia. Erano i suoi stessi sforzi di autoaffermazione a frustrare i suoi sogni di essere libero di affermarsi; il peso sotto cui era chino e si lamentava era costituito dai frutti desiderati, anzi adorati, di quegli sforzi: la carriera, la casa, i figli, l'ampio credito di cui godeva – tutte quelle «gioie della vita» ammirevoli e ardentemente desiderate, che, come suggerisce Kennedy, gli offrivano una buona ragione per alzarsi al mattino...

Il messaggio di Nietzsche (indipendentemente e forse contro le intenzioni del suo autore) si può dunque interpretare come un avvertimento: sebbene il destino dell'uomo sia l'affermazione di sé, e sebbene per realizzare tale destino occorra una padronanza di sé realmente *sovra*-umana e cercare, chiamare a raccolta e impiegare una forza veramente sovraumana (rendendo così giustizia al proprio potenziale *umano*) il «progetto Superuomo» porta con sé fin dall'inizio i semi della sua sconfitta. Forse inevitabilmente.

La nostra vita è un'opera d'arte – che lo sappiamo o no, che ci piaccia o no. Per viverla come esige l'arte della vita dobbiamo – come ogni artista, quale che sia la sua arte – porci delle sfide difficili (almeno nel momento in cui ce le poniamo) da contrastare a distanza ravvicinata; dobbiamo scegliere obiettivi che siano (almeno nel momento in cui li scegliamo) ben oltre la nostra portata, e standard di eccellenza irritanti per il loro modo ostinato di stare (almeno per quanto si è visto fino allora) ben al di là di ciò che abbiamo saputo fare o che avremmo la capacità di fare. Dobbiamo *tentare l'impossibile*. E possiamo solo sperare – senza poterci basare su previsioni affidabili e tanto meno certe – di riuscire prima o poi, con uno sforzo lungo e lancinante, a eguagliare quegli standard e a raggiungere quegli obiettivi, dimostrandoci così all'altezza della sfida.

L'incertezza è l'habitat naturale della vita umana, sebbene la speranza di sfuggire ad essa sia il motore delle attività umane. Sfuggire all'incertezza è un ingrediente fondamentale, o almeno il tacito presupposto, di qualsiasi immagine composita della felicità. E per questo che una felicità «autentica, adeguata e totale» sembra rimanere costantemente a una certa distanza da noi: come un orizzonte che, come tutti gli orizzonti, si allontana ogni volta che cerchiamo di avvicinarci a esso.

1.

Miserie della felicità

Il «Financial Times», immancabile lettura quotidiana per migliaia di persone che contano e per una massa ancora più grande di mediocri che sognano di diventare come loro, pubblica una volta al mese un supplemento patinato dal titolo *How to Spend It*, «come spenderlo». Nel titolo si allude evidentemente al denaro: o meglio a quello che rimane dopo aver fatto tutti gli investimenti che promettono altro denaro e dopo aver pagato tutte le bollette e i conti salati di una casa con giardino, le fatture del sarto, gli alimenti dell'ex-partner e i debiti con l'autosalone. Si allude insomma a quel margine residuo di libertà di scelta (ampio per alcuni, ma per tutti insufficiente) che va al di là del tipo di esigenze cui le persone che contano devono obbedire. Il «come spenderlo» allude al premio tanto atteso dopo giornate piene di scelte logoranti e azzardate, e dopo notti trascorse insonni per timore di aver fatto passi falsi e scommesse sbagliate; allude alla gioia che dà un senso alle sofferenze. In breve, allude alla *felicità*. O piuttosto alla speranza di felicità, che è essa stessa felicità. O che almeno si pensa, si spera caldamente, sia felicità...

Ann Rippin si è presa la briga di scorrere i numeri del supplemento che suggerisce «come spenderlo», per verificare che cosa si offra a un moderno «giovane emergente» come fonte materiale/segno/prova della felicità *raggiunta* [1]. Com'era prevedibile, tutte le strade per la felicità suggerite da questa pubblicazione passano per i negozi, i ristoranti, i centri di massaggio e altri luoghi dove spendere denaro. Molto denaro: 30.000 sterline per una bottiglia di brandy, 75.000 sterline per una cantina in cui conservare quella bottiglia insieme ad altre e sbalordire (rendere invidiosi? umiliare? far vergognare? sconvolgere?) gli amici invitati a vederla e ammirarla. Ma dall'alto di prezzi che certamente terranno alla larga quasi tutta la razza umana, alcuni negozi e ristoranti possono offrire qualcosa di più; qualcosa che impedirà al resto dell'umanità di presentarsi alla porta, e persino di aggirarsi nelle vicinanze: un indirizzo segreto, terribilmente difficile da ottenere, che offre ai pochi, pochissimi che riescono ad averlo la sensazione celestiale di essere degli «eletti», innalzati ad altezze cui i comuni mortali non possono nemmeno sognare di arrivare. Quel tipo di sensazione che forse un tempo provavano i mistici quando ascoltavano il messaggero angelico che annunciava la grazia divina: una sensazione che nella nostra epoca assennata e con i piedi per terra, concreta, non è quasi mai raggiungibile attraverso scorciatoie che non passino per i negozi.

Come spiega uno dei collaboratori fissi del supplemento del «Financial Times», ciò che rende «tanto seducenti» certi profumi dal costo esorbitante è che «vengono tenuti nascosti per riservarli a clienti affezionati». Questi profumi offrono, oltre a una fragranza

inconsueta, un blasone olfattivo di magnificenza, e di appartenenza alla compagnia dei magnifici. Questo e altri gioie simili, nota Ann Rippin, abbinano l'appartenenza a una categoria esclusiva - una compagnia preclusa a quasi tutti - e un segno distintivo di gusto sublime e di competenza da grande intenditore (comprovati dallo sfoggio di oggetti o dalla frequentazione di luoghi inaccessibili agli altri). Tale combinazione si riduce, in ultima analisi, alla consapevolezza di godere un'esclusiva, di essere tra pochi eletti. Le delizie dei cinque sensi sono ancora maggiori se si sa che esse sono precluse ai cinque sensi altrui e che la maggior parte delle persone darebbe un occhio per provare le stesse gradevoli sensazioni... È la sensazione di privilegio a rendere felici le persone che contano? E con l'assottigliarsi della folla dei compagni di viaggio che si misura il progresso verso la felicità? O, quanto meno, è quella convinzione - esplicitamente dichiarata, o tenuta al coperto e mai espressa - a guidare la ricerca della felicità dei lettori di questo supplemento?

Come che stiano le cose, secondo Rippin questo modo di raggiungere lo stato di felicità è efficace, nel migliore dei casi, solo in parte: le momentanee gioie che se ne ricavano si dissolvono e svaniscono ben presto, lasciandosi dietro un'ansia durevole. Il «mondo immaginario» narrato dai redattori di *How to Spend It* è contraddistinto, secondo Rippin, da «fragilità e precarietà. La lotta per legittimarsi attraverso la magnificenza e l'eccesso implica instabilità e vulnerabilità». Gli inquilini di quel mondo immaginario sanno che «non potranno mai averne in quantità o qualità sufficienti per essere al sicuro. Il consumo non conduce alla sicurezza e alla sazietà, ma a un'ansia crescente. E impossibile averne abbastanza». Come avverte uno dei giornalisti che collaborano a *How to Spend It*, in un mondo in cui «tutti» possono permettersi un'auto di lusso, chi mira davvero in alto «non ha altra scelta che fare un altro passo verso il meglio».

Questo è ciò che colpisce quando (se) si guarda più da vicino. Ma non tutti guardano, ancor meno sono gli interessati e sono pochissimi, infine, coloro i quali, se volessero, avrebbero la possibilità di guardare, poiché il prezzo dei posti da cui si vede bene è mille miglia oltre i loro mezzi e non si avvicina neanche un pò. Ma intravedere appena, per grazioso omaggio dei tanti settimanali che vanno a caccia di celebrità, quella sorta di «ricerca della felicità» che la maggior parte di noi non può permettersi, ci invita a fare lo stesso, anziché ammonirci a non provarci. In fin dei conti, questo è ciò che consentirebbe di essere come quelli che contano... La prospettiva di cadere in preda all'ansia, per quanto frustrante, è un prezzo modesto da pagare per arrivare in cima. Il messaggio sembra chiaro e sensato: la via che porta alla felicità passa per i negozi, e quanto più sono esclusivi, tanto maggiore è la felicità cui si arriva. Arrivare alla felicità significa ottenere cose che altri non hanno la possibilità di ottenere, nemmeno in prospettiva. La felicità richiede di essere sempre un gradino sopra agli altri...

I negozi delle vie commerciali non prospererebbero se non fosse per le boutique nascoste nei vicoli, i cui indirizzi vengono divulgati a (poche) persone selezionate. Le boutique nei vicoli vendono prodotti diversi dai negozi della via principale ma mandano lo stesso messaggio, promettono di soddisfare sogni straordinariamente simili. Ciò che esse offrono ai pochi eletti darà certamente autorevolezza e credibilità alle promesse delle repliche che si vendono in massa sulla via principale. E le promesse, in un caso e nell'altro, si somigliano in modo sorprendente: una promessa ci rende «migliore di» qualcun altro, e dunque in grado di sopraffare, umiliare, avvilire e screditare gli altri che hanno sognato di fare quello che abbiamo fatto noi ma non ci sono riusciti. In breve, la promessa della regola universale di essere sempre un gradino sopra agli altri viene messa al nostro servizio...

Un altro giornale, noto per essere consultato da molti lettori del «Financial Times»,

passa regolarmente in rassegna le novità sul mercato dei giochi per computer. Molti di questi devono la popolarità al divertimento che offrono: prova *sicura e liberamente* scelta di quella prassi, consistente nell'essere sempre un gradino sopra agli altri, che nel mondo reale è tanto *rischiosa* e pericolosa quanto *obbligatoria* e inevitabile. Questi giochi consentono di fare ciò che si è stati esortati a fare e forse si è persino desiderato di fare, ma che viene impedito dalla paura di farsi male o dagli scrupoli di far del male ad altri. Uno di questi giochi, raccomandato come «carneficina finale» e «autoscontro» da combattersi «fino all'ultimo che resta in piedi» viene descritto da un recensore con parole entusiastiche, senza la minima ironia:

I più divertenti [...] sono gli eventi che ti chiedono di provocare con tempismo e precisione uno scontro in cui il manichino che rappresenta il tuo pilota manderà in frantumi il parabrezza, o salterà in aria. Sparare il tuo sventurato protagonista in enormi corsie di bowling, ad esempio, o farlo rimbalzare come un ciottolo liscio su un vasto specchio d'acqua: ognuno degli eventi che si verificano sulla pista è ugualmente assurdo e violento e rende il gioco spassoso.

L'abilità (il tempismo e la precisione nell'assestare colpi) contro la «sventura» del personaggio (la sua incapacità di rendere pan per focaccia) è ciò che rende l'essere sempre un gradino sopra agli altri un «gioco» tanto piacevole e «spassoso». L'autostima - l'incoraggiamento all'ego che deriva dall'esibizione delle proprie eccelse abilità - è stata raggiunta mediante l'umiliazione del protagonista. L'abilità potrebbe essere altrettanto grande, ma molto meno gratificante e divertente, senza il protagonista sotto forma di manichino scagliato contro il parabrezza, mentre chi lo muove se ne sta al sicuro, seduto ai posti di guida.

Già Max Scheler, nel 1912, aveva notato che la persona comune, anziché fare esperienza dei valori prima di raffrontarli, apprezza un determinato valore solo «al momento [...] e in *forza* [...] della comparazione» con gli averi, la situazione, la condizione o la qualità altrui [2]. Il guaio è che quasi sempre uno degli effetti collaterali di un simile raffronto è la scoperta di non possedere un qualche valore oggetto di apprezzamento. Tale scoperta e, ancor più, la consapevolezza che l'acquisizione e il godimento di quel valore vanno *al di là della capacità della persona* suscitano sentimenti fortissimi e innescano due reazioni opposte ma altrettanto vigorose: il desiderio irresistibile (reso tanto più straziante dal sospetto che sia impossibile da soddisfare) e il *ressentiment* (il rancore provocato da uno stimolo disperato a esorcizzare la svalutazione e il disprezzo di sé svalutando, deridendo e declassando il valore in questione e coloro che lo possiedono). Possiamo notare che l'esperienza dell'umiliazione, in quanto risultante di due spinte tra loro contraddittorie, produrrà un atteggiamento fortemente ambiguo, una dissonanza cognitiva esemplare, focolaio di comportamenti irrazionali e forza impenetrabile agli argomenti razionali. Inoltre sarà fonte di ansia perenne e di disagio spirituale per chiunque ne sia afflitto. Ma, come aveva previsto Max Scheler, tra i nostri contemporanei il numero di coloro che sono afflitti da questa malattia è molto elevato; si tratta di un malanno contagioso, e nessuno o quasi di coloro che vivono nella società dei consumatori liquido-moderna può considerarsi del tutto esente dal rischio di contaminazione. Secondo Scheler tale vulnerabilità è inevitabile (e probabilmente incurabile) in un tipo di società in cui una relativa uguaglianza di diritti (politici e non) e una uguaglianza sociale formalmente riconosciuta vanno di pari passo con un'enorme differenziazione del potere effettivo, degli averi e dell'istruzione: una società in cui ognuno «ha il diritto» di considerarsi uguale a chiunque altro, ma di fatto non è in grado di esserlo [3].

In una simile società, la vulnerabilità è (almeno potenzialmente) universale. Tale universalità, come l'universalità della tentazione di essere sempre un gradino sopra agli altri, cui è intimamente legata, rispecchia la contraddizione interna irrisolvibile di una società che definisce uno standard di felicità per *tutti* i suoi membri che alla *maggior parte* di loro non è data possibilità, o addirittura è impedito, di raggiungere.

Esprimendo un parere che avrebbe potuto benissimo essere rivolto ai consumatori della società dei consumi – formulato com'era in un linguaggio facilmente comprensibile, grazie all'utilizzo di metafore in straordinaria consonanza con la loro visione del mondo (sebbene non particolarmente in linea con le loro inclinazioni e preferenze) – Epitteto, ex schiavo divenuto, nell'antica Roma, eminente rappresentante della scuola filosofica dello stoicismo, affermò quanto segue:

Ricorda che devi comportarti come a un banchetto.

Una portata è giunta di fronte a te: allunga la mano e prendi la tua parte con moderazione; viene portata via: non trattenerla; non è ancora arrivata: non seguire troppo l'appetito, ma aspetta finché non l'hai di fronte. Così devi comportarti con i figli, la moglie, con le cariche pubbliche, con la ricchezza, perché un giorno sarai degno di stare a banchetto con gli dèi. Se poi, quando queste portate ti saranno portate dinnanzi, non ne prenderai, ma le ignorerai, allora non solo sarai un commensale degli dèi, ma governerai con loro [4].

Il problema, però, è che la nostra società di consumatori ha fatto tutto ciò che è immaginabile per far credere che la rassicurante *promessa* di Epitteto appaia contraria all'esperienza, e per questo il suo *consiglio* di discrezione, frugalità e prudenza diventa difficile da accettare. La nostra società di consumatori fa qualsiasi cosa si possa immaginare per fare dell'applicazione *pratica* del consiglio di Epitteto un'incombenza ben poco allettante e una strada in salita. Ma non per questo si tratta di un compito impossibile: infatti la società può rendere meno probabili determinate scelte umane (e lo fa davvero), ma nessuna società può privare gli uomini della facoltà di scegliere.

È possibile fare sulla felicità affermazioni certe ed esenti da obiezioni? Eccone una: la felicità è una buona cosa, desiderabile e da tenere in gran conto. E un'altra: è meglio essere felici che infelici. Ma questi due pleonasmi sono più o meno tutto ciò che si può dire della felicità in modo sicuro e con fondamento. Ogni altra affermazione contenente il termine «felicità» susciterà sicuramente controversie. Vista da un osservatore esterno, la felicità di qualcuno può essere molto difficile da distinguere da ciò che fa orrore a un altro.

Se questo è «tutto» ciò che si può dire senza esporsi a vivaci proteste, è molto poco: nulla più di una definizione alla maniera dei dizionari, che «sciorinano» il significato di un termine ripetendo ciò che esso già suggeriva, limitandosi a utilizzare qualche parola in più. Quando si tratta invece di *applicare* quel termine a queste o a quelle cose, o a questi e a queglii stati di cose, ne scaturiscono interpretazioni e posizioni controverse a più non posso; e le definizioni dei dizionari non eviteranno discussioni, né avvicineranno le posizioni. Non saranno soltanto *gli altri* a guardare con perplessità, o a condannare esplicitamente, o ancora a mettere in ridicolo le decisioni prese da alcuni nell'applicare quel termine a una determinata situazione piuttosto che a un'altra; *gli stessi* soggetti che prendono tali decisioni rimarranno probabilmente incerti sull'opportunità o la bontà della propria scelta. Essi potrebbero guardare indietro e chiedersi perplessi: «Tanto rumore per questo? Se questa è la felicità che speravo, valeva davvero tutto lo sforzo e le

sofferenze apparentemente necessarie per raggiungerla!?».

Persino Immanuel Kant, che per tutta la vita si è dedicato (con grandi risultati) a precisare e chiarire concetti nebulosi od opinabili per arrivare così a una definizione che «sistemasse la questione» in modo esente da qualsiasi contro-obiezione e dunque accettabile, e in ultima analisi accettato, da chiunque, nel caso del concetto di «felicità» si è sentito costretto ad abbandonare tale speranza. Il «concetto di felicità», affermò, «è indeterminato a tal punto che, nonostante il desiderio di ogni uomo di raggiungerla, nessuno è in grado di determinare e dire coerentemente che cosa davvero desideri e voglia» [5]. Possiamo aggiungere: quando si tratta di felicità non possiamo essere *sia* determinati *che* coerenti. Più si è determinati, più è difficile rimanere coerenti. Ciò non sorprende, dato che determinare la forma che deve assumere la felicità significa concentrare attenzione ed energie sul modello scelto e escludere o ignorare tutto il resto: d'altra parte qualsiasi modello, se perseguito a spese di tutti gli altri, è destinato ad apparire sempre più sospetto man mano che cresce il cimitero delle possibilità abortite, nate morte o ignorate. La soddisfazione arriverà probabilmente «in offerta speciale», insieme alla tentazione di essere incoerenti, di tornare indietro o di spostarsi di lato...

Il desiderio di felicità, che già Socrate - se dobbiamo credere a Platone - aveva dichiarato una banale realtà della vita, sembra essere inseparabile dall'esistenza umana. Ma eterna è anche l'apparente impossibilità di appagamento e soddisfazione piena e indiscussa, alla *je ne regrette rien*. Ed eternamente impossibile appare anche che gli uomini rinuncino all'aspirazione alla felicità (nonostante tutte le frustrazioni che ne derivano) e allo sforzo per cercarla, conquistarla e conservarla.

Applicando la sua consueta strategia per risolvere le questioni che scaturiscono dalla complessità della condizione umana, cioè scomponendole nei loro ingredienti più semplici, Aristotele elencò, nella *Retica*, le qualità e le conquiste personali che - se possedute o ottenute - si condensavano secondo lui in una vita felice [6]. Egli era d'accordo sull'idea che la felicità fosse definibile in vari modi: come «buona condotta di vita congiunta alla virtù», «autosufficienza di vita», «vita più piacevole congiunta alla sicurezza», «prosperità dei beni e dei corpi con la facoltà di conservarli e di usarli». Ma forniva anche un elenco di beni «interiori» ed «esteriori» indispensabili per una vita felice indipendentemente dalla formula prescelta di felicità. L'elenco aveva secondo lui un fondamento empirico, poiché comprendeva desideri che tutti i cittadini di Atene avrebbero probabilmente indicato: nobili origini, amici numerosi e buoni, ricchezza, figli buoni e numerosi, salute, bellezza, forza, statura elevata, capacità atletiche, fama, onore, fortuna, virtù. L'elencazione non implicava una gerarchia di valore: Aristotele collocava tutti gli ingredienti della felicità allo stesso livello d'importanza, lasciando intendere che nessuno di essi poteva essere sacrificato a un altro senza che la felicità ne risultasse menomata e che la presenza o l'abbondanza di uno qualsiasi di quegli elementi poteva realmente compensare l'assenza o l'insufficienza di un altro. Tale suggerimento ben si legava al resto della filosofia di vita di Aristotele, notoriamente diffidente verso tutte le scelte radicali e unilaterali, e incline piuttosto alla moderazione, al giudizio equilibrato e alla scelta dell'«aurea medietà» come unica strategia corretta ed efficace da seguire in mezzo a realtà notoriamente mutevoli e incoerenti.

I lettori attuali saranno probabilmente disorientati, e forse addirittura scoraggiati dall'elenco di Aristotele. Alcune voci non spiccano tra le qualità che gli uomini e le donne di oggi indicherebbero se gli fosse chiesto qual è la loro idea di felicità; ad altre voci essi guarderebbero con sentimenti quanto meno contrastanti. Questo è però un problema tutto sommato secondario: ciò che sconcerterà maggiormente gli odierni cercatori di felicità è il tacito presupposto secondo cui la felicità è — possa e debba essere — uno *stato*,

forse addirittura *costante e continuo*, e imm modificabile una volta raggiunto. Una volta acquisite e raccolte tutte le voci dell'elenco, accompagnate dall'assicurazione che possano essere «possedute» per sempre, è prevedibile che diano ai loro proprietari (questo è ciò che suggeriva Aristotele) la felicità giorno per giorno, *in perpetuo*. Questa è proprio la cosa più stravagante e improbabile agli occhi dei nostri contemporanei; essi inoltre sospetterebbero che tale stabilità perpetua, nell'improbabile eventualità che si verifici, possa avere effetti assai poco attraenti sulla felicità dell'esistenza.

Alla maggior parte dei lettori di oggi appare certo evidente e banale dire che è più facile essere felici con molto denaro che con poco, e che avere molti buoni amici avvicina alla felicità più che averne pochi o non averne affatto, o che avere buona salute è meglio che essere malati; ma nessuno o quasi si aspetta che le stesse cose che lo rendono felice un giorno continuino a mandarlo in estasi e a dargli piacere per sempre, e pochi crederanno che sia possibile raggiungere una condizione di felicità una volta per tutte, e che quella condizione, se raggiunta, possa durare per il resto della vita senza ulteriori sforzi; pochi crederanno cioè che, se si smette di cercare nuova e maggiore felicità, quella che si ha rimanga inalterata, pur comprendendo che «d'ora in poi nulla cambierà e tutto rimarrà così com'è».

Per la maggior parte dei nostri contemporanei la prospettiva di avere «ancora un po' della stessa cosa» non è di per sé un valore, e diventa tale solo con l'aggiunta di una clausola di recesso. «Ancora un po' della stessa cosa» può essere allettante in un momento di intenso piacere e di euforia; ma, come in altri casi, la maggior parte delle persone non prevede che il desiderio duri per sempre, e non desidera che l'oggetto del desiderio rimanga «lo stesso» per sempre. Come ebbe modo di apprendere sulla sua pelle il Faust di Christopher Marlowe, desiderare, in cambio di un momento di gioia, di rimanere «lo stesso» a tempo indeterminato garantisce una condanna all'inferno a tempo indeterminato, anziché una felicità a tempo indeterminato...

Per la maggior parte dei nostri contemporanei un valore assai gradito (e preziosissimo), per quanto metta a dura prova la pazienza e logori i nervi, è proprio la condizione di «essere in cammino», di trovarsi ancora a una certa distanza dalla meta, sospinti e trascinati da desideri inappagati, costretti a sognare e a continuare a tentare e sperare di realizzare quei sogni. Molto probabilmente i nostri contemporanei converrebbero (se non con tante parole, almeno nel cuore) che la condizione opposta – lo stato di riposo – non sia uno stato di felicità, ma di *noia*; e per la maggior parte di noi «annoiarsi» è sinonimo di infelicità estrema, altro nome della condizione da noi più temuta. Se la felicità può essere uno «stato», può esserlo solo come stato di eccitazione stimolata dal mancato appagamento...

Agli albori dell'era moderna «lo stato di felicità» fu sostituito, nella prassi e nei sogni dei cercatori di felicità, dalla ricerca della felicità. Da allora la felicità più grande è associata alla soddisfazione di sfidare i pronostici, più che dai possibili premi che si trovano alla fine della sfida prolungata e della dura lotta. Come ha osservato Darrin McMahon elaborando le intuizioni di Alexis de Tocqueville in un ampio e brillante studio sulla lunga storia della felicità nella filosofia e nella cultura dell'«Occidente» [7], nell'America visitata dal filosofo politico francese l'*aspirazione* all'eguaglianza diventava sempre più difficile da appagare con l'aumento dell'uguaglianza *conquistata*; allo stesso modo, il desiderio inappagato e la ricerca irrefrenabile della felicità tendevano (e tendono) a impegnare i cercatori di felicità sempre di più – e non di meno – al moltiplicarsi dei suoi segni materiali. Come scrisse lo stesso Tocqueville, la felicità «indietreggia ogni giorno avanti a loro, ma senza mai nascondersi ai loro sguardi e ritirandosi li attira dietro di sé. Ogni momento gli uomini credono di afferrarla e ogni momento essa sfugge alla loro stretta»

[8].

L'avvento della ricerca della felicità come principale motore del pensiero e dell'azione dell'uomo è per alcuni la promessa (e per altri la premonizione) di una vera rivoluzione culturale, nonché sociale ed economica. Dal punto di vista culturale esso prefigura, segnala o accompagna il passaggio dalla routine perpetua all'innovazione costante, dalla riproduzione e mantenimento di ciò che «è sempre stato» o «si è sempre avuto» alla creazione e/o appropriazione di ciò che «non è mai stato» o «non si è mai avuto»; il passaggio dalla «spinta» alla «trazione», dal bisogno al desiderio, dalla causa al fine. Dal punto di vista sociale il fenomeno coincide con il passaggio dal dominio della tradizione alla «fusione dei solidi e profanazione del sacro». Dal punto di vista *economico* esso innesca un cambiamento dalla soddisfazione dei bisogni alla produzione di desideri. Se lo «stato di felicità» come motivo di pensiero e azione era essenzialmente un fattore di conservazione e di stabilizzazione, la «ricerca della felicità» è una potente forza destabilizzante. Essa è anzi per le reti di legami interumani e per il loro contesto sociale, nonché per le fatiche di auto-identificazione da parte degli uomini, un potentissimo antigelo, e può essere considerata il principale fattore *psicologico* nel complesso di cause responsabile del passaggio dalla fase «solida» della modernità a quella «liquida».

Sull'impatto psicologico della «ricerca della felicità» assurta a diritto, dovere e scopo fondamentale della vita Tocqueville così si esprime:

[Gli americani] la vedono abbastanza da vicino per conoscere le sue attrattive, ma non l'avvicinano mai abbastanza per goderne e muoiono prima di avere assaporato pienamente le sue dolcezze. [...] A queste cause bisogna attribuire la melanconia singolare che gli abitanti di paesi democratici manifestano spesso nella loro abbondanza e quel disgusto della vita che talvolta li afferra in mezzo ad un'esistenza agiata e tranquilla [9].

I saggi dell'antichità lo avevano indovinato, o previsto, molto tempo prima che iniziasse l'era della «ricerca universale della felicità». Essi erano inclini a tentare di dar senso a quell'apparente paradosso, e aprire una strada che consentisse di evitare (o rendere inoffensiva) la trappola con cui esso insidia chi cerca la felicità. Nelle sue riflessioni *La vita felice* Seneca sottolineava che:

Il sommo bene è immortale, non sa sfuggire, provar sazietà o pentirsi: una mente retta non cambia mai, non sa odiare se stessa o deflettere in alcun modo dalla perfezione di vita; il piacere, invece, s'estingue nel momento stesso in cui dà l'acme del diletto; non dispone di grandi spazi e perciò sazia subito, dà nausea e si spossa dopo la prima vampata [10].

Per amor di chiarezza Seneca avrebbe fatto meglio a ribaltare il ragionamento contenuto nella prima affermazione: anziché suggerire che le cose buone sono immortali, avrebbe potuto dire che sono le cose immortali – proprio grazie alla loro immortalità e capacità di resistere all'effetto corrosivo del tempo – a dover essere considerate il sommo bene. La forza di persuasione, quale che fosse, del consiglio o dell'avvertimento di Seneca discendeva in fin dei conti dal sogno onnipotente e ineliminabile dell'uomo di imbrigliare, neutralizzare, rallentare e in ultima analisi arrestare il flusso del tempo e privarlo dei suoi poteri corrosivi; dall'inappagata e inappagabile aspirazione dei mortali alla durata, alla longevità infinita, anzi all'eternità dell'esistenza. Avendo ormai assaggiato il frutto dell'«albero della conoscenza» essi non possono dimenticare, e non dimenticheranno, per quanto ci provino disperatamente e seriamente, la propria

mortalità; difficilmente perciò smetteranno di desiderare quell'altro frutto, prodotto anch'esso dall'«albero della vita»: il frutto incantato e incantevole che è stato loro brutalmente e irrevocabilmente negato.

Finora né la distinzione tra ciò che «vale perché duraturo» e ciò che è «vano perché transeunte», né l'abisso incolmabile che li separa sono scomparsi, neanche per un attimo, dalle riflessioni sulla felicità umana. La non-entità, l'irrelevanza avvilente e umiliante della presenza fisica dell'individuo nel mondo rispetto all'eternità imperturbata del mondo stesso, ha ossessionato per oltre duemila anni i filosofi (e i non-filosofi, nei brevi intermezzi in cui cadono e indugiano in uno stato d'animo filosofico). Nel Medioevo essa fu elevata al rango di supremo fine e preoccupazione dei mortali, e utilizzata per promuovere i valori spirituali al di sopra dei piaceri della carne - e per spiegare (con l'intenzione di confutare) il dolore e la miseria della breve esistenza terrena come preludio, necessario e perciò ben accetto, alla gioia infinita della vita ultraterrena. Con l'avvento dell'era moderna il fenomeno si ripresentò sotto nuove sembianze: quelle della vanità degli interessi e preoccupazioni *individuali*, descritte come odiosamente effimere, fuggevoli e mutevoli a confronto con gli interessi della «totalità *sociale*» - la nazione, lo Stato, la causa...

Un potente argomento a favore di quella risposta rimodernata e secolarizzata alla mortalità individuale fu elaborato e compiutamente sviluppato da Emile Durkheim, uno dei fondatori della moderna sociologia. Egli si batté perché la «società» subentrasse al vuoto lasciato da Dio, e dalla Natura vista come creazione o incarnazione di Dio; in tal modo Durkheim rivendicava al nascente Stato-nazione quel diritto di articolare, proclamare e imporre comandamenti morali e di ordinare ai suoi sudditi la fedeltà suprema: diritto precedentemente riservato al Signore dell'Universo e a coloro che erano stati consacrati Suoi vicari in terra. Durkheim era perfettamente consapevole dello scopo del suo esercizio: «Dobbiamo scoprire i sostituti razionali di quelle motivazioni religiose che per tanto tempo sono state il veicolo delle idee morali più essenziali» [11]. Egli raccomanda agli uomini di cercare la vera felicità reindirizzandola dall'amore di Dio e dall'obbedienza alla sua Chiesa all'amore verso la nazione e verso la disciplina nei confronti di uno Stato-nazione. In entrambi i casi, tuttavia, lo stesso argomento è utilizzato per sostenere la superiorità dell'eterno sul transeunte.

Se i nostri sforzi non producono alcun risultato durevole sono vacui, e perché mai dovremmo sforzarci per ottenere qualcosa che è futile? [...] Qual è il valore dei nostri piaceri individuali, così vuoti e brevi? [...]

L'individuo si sottomette alla società e quest'atto di sottomissione è la condizione della sua liberazione. Per l'uomo la libertà consiste nella liberazione da forze fisiche cieche e irriflessive; egli ottiene ciò opponendo a queste la grande e intelligente forza della società, sotto la cui protezione si rifugia. Ponendosi sotto l'ala della società egli si trova, in un certo senso, a dipendere da essa. Ma si tratta di una dipendenza liberatoria [12].

Con un procedimento molto simile al «bispensiero» di Orwell, una resa incondizionata alla dure richieste della società e dei suoi portavoce designati e autodesignati (in tutto analoga all'obbedienza ai comandamenti di Dio e ai loro tutori ecclesiastici, che essa si sforzava di sostituire) era ripresentata come atto di *liberazione*: liberazione dell'eterno dalla morsa del transeunte, e dello spirituale dalla prigione della carne; in breve, del vero valore dai suoi surrogati truffaldini.

La terapia di Seneca, invece, guardava soprattutto all'indipendenza e alla padronanza di sé. Era totalmente e risolutamente *individualistica*. Non confidava né nell'onniscienza di Dio, né nella ragione suprema e nell'onnipotenza della società. Si rivolgeva piuttosto alle «menti nobili», al buon senso, alla buona volontà e alla determinazione dei singoli uomini, e ai poteri e alle risorse di cui essi, singolarmente, disponevano. Li invitava ad affrontare la misera condizione umana ciascuno per sé, e in modo diretto; o opporsi alle cure false, mal concepite e illusorie dei ciarlatani che propongono di ignorare la triste verità, e a rinunciare all'inseguimento dei piaceri fugaci (a una condotta, cioè, che poteva anche aiutare a dimenticare la verità finché durava la corsa, ma non avrebbe funzionato un momento di più). Questo è probabilmente il significato della sentenza di Epicuro, che Seneca cita con convinta approvazione: «Se vivrai secondo natura, non sarai mai povero; se vivrai secondo le opinioni, non sarai mai ricco» [13], o il commento secondo cui «non c'è cosa tanto atta ad implicarci nei mali più gravi, quanto il nostro adeguarci alle chiacchiere, il ritenere giusto ciò di cui tutti sono fermamente convinti e, poiché disponiamo di innumerevoli esempi, il vivere non di ragione, ma di conformismo», e l'avvertimento secondo cui «i desideri naturali hanno limiti, quelli che nascono da una falsa opinione non ne hanno: il falso non ha confini», e infine la decisione di additare nella «folla» la cosa particolarmente importante da cui «separarci», poiché «tanto maggiore è il pericolo, quanto maggiore è la gente con cui abbiamo contatto». «Niente è, in verità, più dannoso per i buoni costumi quanto l'assistere oziosamente a qualche spettacolo; allora, infatti, più facilmente i vizi si insinuano attraverso il piacere» [14]. In poche parole: evita la folla, evita le platee di massa, tieni segreti i tuoi disegni, che sono i disegni della filosofia, della saggezza che puoi acquisire e fare tua. Per Seneca l'uomo, nel suo breve passaggio sulla terra, è uguale a Dio nella sua eternità. Per un aspetto è persino superiore a Dio: questi infatti affida alla Natura la propria difesa dalla paura – mentre l'uomo, quale che sia la difesa dalla paura che riesce a conquistare, deve conquistarsela con la propria saggezza.

Il problema è che agli uomini è preclusa l'eternità, e pertanto essi, fin troppo dolorosamente consapevoli di ciò, e avendo ben poche speranze nella possibilità di appellarsi contro il verdetto del destino, cercano di reprimere e assordare la propria tragica consapevolezza in una barabanda di piaceri precari e fugaci. Poiché questo è certamente un calco lo sbagliato – per la stessa ragione che lo ha provocato, e cioè che quella tragica consapevolezza non potrà mai essere scacciata o fatta scomparire per sempre – essi si condannano, indipendentemente dalla loro ricchezza materiale, a una perenne povertà spirituale, a un'infelicità costante («Non è felice chi non ritiene di esserlo» [15]). Anziché cercare la via che conduce alla felicità nell'ambito della propria condizione, gli uomini fanno una lunga deviazione, sperando di riuscire a sfuggire, da qualche parte lungo la strada, al loro odioso e ripugnante destino o di ingannarlo, per poi ritrovarsi nuovamente nella disperazione che li aveva spinti a intraprendere quel viaggio di scoperta (ardentemente desiderata, ma irraggiungibile). L'unica scoperta che gli uomini possono fare durante quel viaggio è che il percorso che hanno imboccato non è che una deviazione che presto o tardi li riporterà al punto di partenza:

sia che il fato ci vincoli con la sua legge inesorabile, sia che un Dio arbitro dell'universo abbia disposto ogni cosa, sia che il caso spinga ed agiti senz'ordine le vicende umane, la filosofia deve proteggerci. Essa ci esorterà a ubbidire volentieri a Dio e fieramente alla sorte; ci insegnerà a seguire Dio, a sopportare il caso [16].

Vanità, vanità, tutto è vanità: Seneca sembra volerlo ribadire, ripetendo

inconsapevolmente il messaggio del suo predecessore nell'Ecclesiaste: non abbassatevi a concedere a ciò che è vano l'attenzione, la stima e la venerazione che non merita. Il successore di Seneca nella lunga dinastia di filosofi stoici, Marco Aurelio, concorda, ammonendo il lettore che «si deve stare ritti, non essere sorretti» e spiegando:

Con quanta rapidità tutto svanisce, nel mondo la sostanza stessa dei corpi, nel tempo anche il loro ricordo! Che sono mai tutte le cose sensibili, e soprattutto quelle che il piacere rende attraenti, il dolore terribili, la vanità celebri! Come sono vili, spregevoli, sordide, corruttibili e senza vita! [...] tutto ciò che riguarda il corpo è come un fiume; tutto ciò che riguarda l'anima, sogno e illusione; [...] Che cosa dunque resta che ci dia protezione? Unica e sola, la filosofia [17].

Il consiglio di Marco Aurelio è di restare a distanza dalla baraonda di tutte le cose; queste vanno disprezzate perché deperibili e vili, meschine: «osserva le cose della terra come d'alto» [18]. Così facendo potrai sottrarti al fascino illusorio di cose che non manterranno la loro promessa di felicità perché non possono mantenerla, e riuscirai a resistere alla tentazione di arrendersi, che condurrebbe inevitabilmente alla frustrazione:

L'esperienza ti ha insegnato per quante vie hai vagato senza mai trovarvi la vita felice: non sta nei sillogismi, né nella ricchezza, né nella gloria, né nel godimento, in nulla. Dove trovarla, allora? Nel compiere ciò che la natura dell'uomo esige. [...] Avendo saldi principi, poiché da questi dipendono impulsi ed azioni [19].

E quali dovrebbero essere questi principi? Marco Aurelio ne cita alcuni, scelti in modo tale da poter essere messi in mostra da chiunque, «senza scuse di incapacità naturale o di scarsa disposizione»: integrità, dignità, duro lavoro, abnegazione, appagamento, frugalità, gentilezza, indipendenza, semplicità, discrezione, magnanimità. «Ricordati che il tuo principio direttivo diventa invincibile quando, ripiegato su se stesso, si contenti di sé e non faccia niente che non voglia, anche se la sua opposizione è irragionevole. [...] la mente libera da passioni è un baluardo: l'uomo non ha niente di più forte dove rifugiarsi ed essere per sempre inespugnabile» [20]. Nel linguaggio di oggi, potremmo dire che Marco Aurelio indica nel carattere e nella coscienza morale personale l'ultimo rifugio di chi cerca la felicità: l'unico luogo dove i sogni di felicità, condannati a morire senza figli né eredi, non rimarranno frustrati. La ricetta della felicità offerta da Marco Aurelio è autosufficiente, autoreferenziale e soprattutto autolimitante. Conosci le false piste, quindi evitale; accetta i limiti imposti dalla natura, perché essa non cederà. Le *passioni* – imprevedibili e sconfinite – ti farebbero smarrire il cammino: per fortuna hai la *mente*, un'arma potente per neutralizzare le passioni e renderle impotenti. Il segreto di una vita felice è tenere a freno le passioni e sciogliere le redini della mente.

Molti secoli dopo Blaise Pascal sembrò fondere i messaggi di Seneca e di Marco Aurelio, distillando da tale composto l'essenza comune:

Non è nello spazio che io devo cercare la mia dignità, ma nel retto esercizio del mio pensiero. Non avrei alcuna superiorità, possedendo delle terre. Con lo spazio, l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto; con il pensiero, io lo comprendo [21].

Il problema però, come egli subito aggiungeva, è che la maggior parte delle persone per la maggior parte del tempo si comporta in modo contrario a quel saggio consiglio: cercano la felicità altrove, dove non si può trovare. «Tutta l'infelicità degli uomini»,

concludeva Pascal in una delle sue frasi più memorabili, «deriva da una sola causa, dal non sapere starsene in pace, in una camera». Correre da mia parte all'altra è solo un modo per «impedir [loro] di pensare a se stessi[i]» [22]. Poiché quando si corre ci sono meno possibilità di pensare, basta continuare a correre e il compito, terribilmente faticoso, di guardare più da vicino a se stessi può essere tenuto a distanza: perennemente, all'infinito, o almeno finché si ha abbastanza forza nelle gambe per rimanere in pista. La maggior parte delle piste, come sappiamo, sono circuiti chiusi, circolari o ellittici, e non portano da nessuna parte; sono fatte solo per corrervi in tondo. Il nome che le persone scelgono di dare al gioco di quella che ritengono sia la ricerca della felicità (erroneamente e a proprio danno, condannandosi a un amaro risveglio) non è *arrivare*: è *correre*.

Un uomo passa la vita senza annoiarsi, giocando ogni giorno un po' di denaro. Dategli ogni mattina la somma che può guadagnare ogni giorno, a patto che non giochi più: lo rendete infelice. Forse, si dirà che egli cerca lo svago del gioco e non il guadagno [...]. Occorre che si ecciti e inganni se stesso, immaginando che sarebbe felice di vincere quello che non vorrebbe più che gli fosse donato a patto di non giocare più [23].

Pascal sostiene che se gli uomini evitano di guardare dentro se stessi e non smettono mai di correre lo fanno nella vana speranza di sfuggire a un incontro faccia a faccia con la loro condizione, di affrontare cioè la propria totale irrilevanza ogni volta che si rendono conto del carattere infinito dell'universo. Egli li biasima e li rimprovera aspramente. E quella morbosa inclinazione a correre da ogni parte anziché rimanere dove ci si trova la vera colpevole, secondo lui, di ogni infelicità.

Si potrebbe però obiettare che Pascal, sia pure implicitamente, non ci propone di scegliere tra una vita felice e una infelice, ma tra due forme di infelicità: siamo condannati a essere infelici sia se corriamo, sia se decidiamo di non muoverci. Il solo (presunto e fuorviante!) vantaggio di correre (che dura solo finché corriamo) è che rinviando per un po' il momento della verità. Questo è effettivamente, molti concorderebbero, un vantaggio del correre *fuori*, anziché restare *dentro* alle nostre stanze, ed è sicuramente una tentazione cui è difficile resistere. E molti sceglieranno di cedere a questa tentazione, di lasciarsi lusingare e sedurre, se non altro perché, fin tanto che dura la seduzione, riusciranno a sottrarsi al rischio di scoprire la *coazione* e l'*assuefazione* che — dietro lo schermo di quella che viene chiamata «libertà di scelta» o «*autoaffermazione*» — li incitano a correre. Ma, inevitabilmente, finiranno per ripensare con nostalgia alle virtù che possedevano un tempo e che hanno ormai abbandonato pur di liberarsi dell'angoscia che poteva dar loro praticarle e assumersene la responsabilità...

Non sorprende, dunque, l'insistenza dei filosofi sulla necessità di qualità esclusive e raramente concesse, come un «animo nobile», una solida conoscenza e un forte carattere (e a volte persino nervi d'acciaio), per resistere a quella tentazione, e rifiutare di arrendersi.

Qualche secolo dopo Pascal, Max Scheler, in *Ordo amoris*, ha sottolineato che «è il cuore infatti che più del conoscere e del volere merita di essere definito come nucleo dell'uomo inteso quale essere spirituale» [24]. «Cuore» qui significa scelta tra i sentimenti dell'attrazione e della repulsione, tra amore e odio.

Anche i beni reali (che accompagnano la vita intera dell'uomo) e le cose pratiche (le resistenze del volere e dell'agire, rispetto a cui l'uomo pone la propria volontà) sono penetrati e per così dire esaminati dal peculiare meccanismo selettivo dell'*ordo amoris*

dell'uomo [...]. Attraverso tale attrazione o repulsione non viene determinato solo ciò che l'uomo nota, che prende in considerazione oppure che passa inosservato e senza suscitare la sua attenzione, ma viene già determinato anche il materiale di ogni *possibile* considerazione e attenzione verso qualcosa.

Per Scheler l'uomo (o la donna, cosa per lui evidente, ma che le odierne convenzioni linguistiche politicamente corrette impongono di confermare esplicitamente ogni volta), prima ancora che un essere che pensa e che vuole, un *ens* cogitarti e un *ens* volens, è un *ens amans*, un essere che ama. Il «cuore» vive unicamente in base alle proprie regole, che definisce nel corso della vita, ed è sordo, o coraggiosamente disobbediente, a ogni altra regola. Nel suo egotismo il cuore è simile alla Ragione, notoriamente incline anch'essa a respingere ostinatamente ogni contributo proveniente da altre logiche. «Il cuore», dice Scheler rendendo omaggio a Pascal, «ha le sue ragioni: *sue*, di cui l'intelletto non sa e non può mai sapere alcunché» [25]: le ragioni del cuore non sono le «determinazioni oggettive, autentiche necessità» che la Ragione ha definito come il proprio terreno e dominio esclusivo e ben custodito, ma ragioni «per modo di dire», ossia «*motivi e desideri*». Esse non somigliano affatto alle ragioni analizzate dalla Ragione – anche se «per rigore, oggettività, assolutezza e stabilità sono equivalenti» ad esse. Le argomentazioni razionali sono disperate e inermi se tentano di cogliere la logica dell'itinerario del cuore, e ancor più impotenti se tentano di alterarne il corso.

Il «cuore» costruisce il mondo in base alle *proprie* ragioni come mondo di *valori*. E il valore, per sua natura, è sempre insoluto, sempre leggermente *oltre* rispetto all'esistente: niente di ciò che già esiste, qui e ora, è in grado di esprimere in pieno il valore. Dunque non c'è uno stato di cose esistente in cui sia consentito a un uomo (o a una donna) di sprofondare nella confortevole poltrona dell'auto-appagamento e starsene tranquillamente seduto e zitto, una volta che quello stato si trovi di fronte a un cuore proteso verso il valore («L'amore ama e nell'amare guarda sempre un po' *oltre* rispetto a ciò che ha e possiede tra le mani», afferma Scheler [26]. L'impulso che lo desta può anche esaurirsi, ma l'amore in sé non si esaurisce). L'amore, il desiderio, la bramosia innescati da un valore si concentrano su qualcosa che ancora non è; i loro oggetti sono tutti nel futuro, e il futuro è una *alterità assoluta*, inaccessibile ai sensi, indisponibile all'indagine accurata, che elude ogni prova empirica e sfida qualsiasi calcolo. Su oggetti con simili caratteristiche la ragione non ha nulla da dire. Essa è ben lieta di gettare la spugna quando i valori salgono sul ring, e lo spiega dichiarando che ogni discussione sulle preferenze è fuori del suo ambito, e dunque al di sotto della sua dignità: *de gustibus non est disputandum*, sui gusti non si discute. La ragione riconosce che la sua cassetta degli attrezzi è vuota, che i valori non possono derivare dai «fatti», non possono esserne confermati o smentiti. I valori rimangono da soli sul ring. Non trovano opposizione, ma nemmeno appoggio. A questo punto tutto dipende da loro. Dunque l'amore effettivamente non corre il rischio di esaurirsi. Ma non ha nemmeno una speranza di tregua. Incespica a ogni mossa, senza avere mai la certezza di come andrà a finire la partita e senza poter sapere se l'apertura finirà per rivelarsi accidentale o decisiva.

Come osserva Scheler, «volgendo lo sguardo verso una vita intera o verso una serie ancora più grande di anni o di avvenimenti, possiamo forse percepire ogni singolo attimo come totalmente casuale, ma la correlazione tra tutti questi diversi momenti — per quanto imprevedibile sia stato ogni singolo evento prima della sua venuta — riflette anche proprio ciò che noi dobbiamo anche vedere come il nucleo della persona» [27]. Il messaggio è sufficientemente chiaro: tutto si riduce al carattere di una persona, qualcosa che tutti sappiamo di avere ma che, per quanto a lungo viviamo, non siamo mai sicuri di

come sia (e sicuramente ci illudiamo se pensiamo di esserlo...). Il *destino* di un uomo o di una donna *non* è il suo fato. Ciò che noi chiamiamo «fato» nell'intento di disconoscerlo per sottolineare che «noi non c'entriamo affatto» -imitando il gesto scellerato di Ponzio Pilato - è qualcosa cui in effetti diamo forma nel corso della vita - della nostra vita individuale in larga misura, ma totalmente nel corso della nostra vita come specie. Voi, io e noi tutti (che lo sappiamo o no) diamo forma al nostro destino individualmente, disgiuntamente o tutti insieme; solo dopo che abbiamo esaurito le risorse e/o la volontà necessarie per modellarlo e rimodellarlo continuamente tale destino si trasforma in «fato».

Per farla breve, tendiamo ad attribuire il nostro destino personale al fato impersonale non perché le nostre scelte non abbiano un effetto sul percorso della nostra vita, ma perché nel momento in cui produciamo quell'effetto non siamo consapevoli (non possiamo mai esserlo *completamente*) del tipo di effetto che abbiamo prodotto o ci accingiamo a produrre. In altri termini, noi facciamo *una* differenza, ma non possiamo essere sicuri di *quale* sia questa differenza. Qualsiasi cosa facciamo, o evitiamo di fare, *farà* una differenza: non possiamo evitarlo. Possiamo soltanto desiderare, e tentare, di *sapere* in anticipo che tipo di differenza probabilmente faremo. Tentiamo, certo, anche se non sempre con tutto l'impegno che potremmo metterci. Che cosa ci impedisce di mettercene di più?

Uno dei fattori che rendono difficile impegnarsi di più è la natura stessa dell'*ordo amoris*: quest'ultimo in cambio della felicità che ci offre chiede un prezzo. Tale prezzo si paga spesso sotto forma di compromesso, ma a volte di sacrificio di sé unilaterale, non reciproco; secondo la concisa espressione di Fromm, «amore è soprattutto 'dare' e non ricevere» [28]. Entrambi i tipi di prezzo possono comportare la prospettiva di ridurre l'ampiezza e l'intensità della felicità: idea che non tutti saranno sempre facilmente disposti ad accettare. Se l'amore è, per sua stessa natura, una tendenza a unirsi agli oggetti di amore (una persona, un gruppo di persone, una causa) nella loro lotta per la realizzazione, e a sostenerli in tale lotta, a promuovere tale lotta e benedire i contendenti, allora «amare» significa essere disposti ad abbandonare la cura di sé in favore dell'oggetto d'amore, a fare della propria felicità un riflesso, un effetto collaterale della felicità di quell'oggetto - e per lo stesso motivo (facendo eco, duemila anni dopo, a Lucano) un darsi «in ostaggio al fato». Amando cerchiamo di trasformare il fato in destino; ma seguendo le esigenze dell'amore - la logica dell'*ordo amoris* - rendiamo il nostro destino ostaggio di quel fato. Le due tendenze, apparentemente in conflitto, sono in realtà gemelli siamesi, e non si possono separare.

È per questo motivo che oggi l'amore tende a essere sia desiderato che temuto. Ed è per lo stesso motivo che l'idea di impegno (verso un'altra persona, un gruppo di persone, una causa), soprattutto se incondizionato e indefinito, ha perso popolarità: a detrimento di coloro che vi rinunciano, perché l'amore, e l'abbandono di sé e l'impegno verso l'Altro, che sono la sostanza stessa dell'amore, creano il solo spazio in cui sia possibile affrontare seriamente la complessa dialettica di destino e fato.

Ma ora che la formula della felicità che eleva a principio-guida l'essere sempre un gradino sopra agli altri, ora che gli individui sono sopraffatti da una «traboccante sete di esperienza», una «decescente disposizione a eseguire, a inserirsi, a rinunciare», «come possono trovare e conservare la comunione dell'amore due persone che sono o vogliono diventare uguali e libere?», si chiedono Ulrich Beck ed Elisabeth Beck-Gernsheim: «non è l'altro destinato a diventare un'aspettativa estranea, anzi un fattore di disturbo?» [29]. Queste domande suonano retoriche, predefinite da risposte chiare e conclusioni scontate. Non è facile conciliare l'essere sempre un gradino sopra agli altri - descritto dagli autori come «To», ancora una volta 'io', poi, come complemento di soddisfazione, 'tu'. E se non

tu, allora tu» [30] - con l'associazione e l'amore, e soprattutto con il tanto vagheggiato amore che sia anche un baluardo contro lo spauracchio della solitudine e il frangiflutti che difende il porto sicuro dalle tempeste di alto mare. «Nel mondo post-romantico», come sottolineano Ehrenreich ed English,

dove gli antichi legami non funzionano più, l'unica cosa che conta sei *tu*: tu puoi essere ciò che *vuoi* essere, tu *scegli* la tua vita, il tuo ambiente, persino il tuo aspetto e le tue emozioni [...], Le vecchie gerarchie di protezione e di dipendenza non esistono più: esistono solo liberi contratti, che vengono liberamente cessati. Il mercato, che molto tempo fa si allargò a comprendere i rapporti di produzione, si è ora allargato a comprendere *tutte* le relazioni [31].

Gilles Lipovetsky ha dichiarato seccamente «la cultura sacrificale è morta» nella postfazione del 1993 al suo studio sull'individualismo contemporaneo: «abbiamo smesso di riconoscerci nell'obbligo di vivere per altro che per noi stessi» [32].

Ciò non significa che siamo diventati sordi alle disgrazie degli altri o alle tristi sorti del pianeta, né che abbiamo smesso di esprimere apertamente tali preoccupazioni. E nemmeno abbiamo smesso di proclamare la nostra disponibilità ad agire in difesa degli oppressi o a protezione del pianeta che essi condividono con noi, né abbiamo smesso di agire (almeno occasionalmente) sulla base di tali dichiarazioni. Sembra piuttosto vero l'opposto: l'ascesa spettacolare dell'autoreferenzialità egoistica procede, paradossalmente, a braccetto con una crescente sensibilità per la miseria umana, con l'avversione ah la violenza, al dolore e alla sofferenza che colpiscono anche i più distanti tra gli estranei e con regolari esplosioni di carità mirata (riparatrice). Ma, come giustamente osserva Lipovetsky, questi impulsi morali e questi sprazzi di generosità sono esempi di «morale indolore, 'senza obbligo né sanzione', adattata al primato dell'Ego». Quando si tratta di agire «per altro che per noi stessi» le passioni, il benessere e la salute fisica dell'Io tendono a essere l'inizio e la fine delle nostre considerazioni, e tendono a definire i limiti fin dove siamo disposti a spingerci nella nostra disponibilità ad aiutare.

Di regola, per quanto sincere, ardenti ed intense, le manifestazioni di dedizione a quel qualcosa (o qualcuno) di «altro che noi stessi» non si spingono fino al sacrificio di sé. La dedizione alle cause verdi, ad esempio, molto raramente si spinge fino all'adozione di uno stile di vita ascetico o a una negazione almeno parziale di sé. Anzi, ben lungi dal voler rinunciare a uno stile di vita di debolezze consumistiche, saremo spesso riluttanti ad accettare il benché minimo disagio personale; la forza motrice della nostra indignazione tende a essere il desiderio di un consumo di qualità superiore, più sicuro e garantito. Come sintetizza Lipovetsky, «all'individualismo disciplinare e militante, eroico e moraleggiante è stato dato il cambio da un individualismo *à la carte*, edonista e psicologico, che fa della realizzazione intima il fine principale delle esistenze» [33]. Non sembriamo avvertire più che abbiamo un compito o una missione da svolgere sul pianeta e sembra che non sia rimasto più alcun lascito che ci sentiamo tenuti a conservare in qualità di custodi.

La preoccupazione per come viene gestito *il mondo* ha lasciato spazio a quella per la gestione di sé. Ciò che tende a preoccuparci e a tenerci in ansia non è lo stato del mondo e dei suoi abitanti, ma quello che è in realtà un prodotto finito del riciclaggio dei suoi scandali, delle sue insensatezze e delle sue ingiustizie, sotto forma di disagi spirituali e frivolezze emotive che pregiudicano l'equilibrio psicologico e la pace mentale dell'individuo preoccupato. E forse questo - Christopher Lasch è stato tra i primi a notarlo e analizzarlo - il risultato della trasformazione del «disagio collettivo in problemi

personali da sottoporre a intervento terapeutico» [34]. «Il nuovo narcisista», per utilizzare la memorabile espressione con cui Lasch ha definito l'«uomo psicologico», in grado di percepire, analizzare e valutare lo stato del mondo unicamente attraverso il prisma dei problemi personali, «è perseguitato dall'ansia e non dalla colpa». Nel registrare le sue esperienze «interiori», egli cerca non di fornire un resoconto obiettivo di un pezzo rappresentativo di realtà, ma di sedurre gli altri per ottenerne attenzione, plauso o simpatia e puntellare così il suo incerto senso dell'io. La vita personale è diventata bellicosa e stressante come il mercato. Il cocktail party «riduce la socievolezza a una schermaglia mondana» [35].

Senza nulla d'importante (se non le risorse personali, possedute o acquisibili personalmente) su cui poter basare quell'agognata sicurezza della propria condizione sociale che si traduce in sicurezza di sé e autostima, non sorprende che «la società sia subissata» di richieste di riconoscimento, come afferma Jean-Claude Kaufmann. «Ognuno cerca intensamente negli occhi dell'altro approvazione, ammirazione o amore» [36].

Le basi offerte all'autostima dall'«approvazione» e dall'«ammirazione» degli altri sono notoriamente fragili. Gli sguardi come sappiamo tendono a sfuggire, e gli oggetti su cui si posano o scivolano veloci tendono notoriamente a compiere giravolte imprevedibili; l'impulso e la pulsione a «guardare con intensità» non si arrestano mai. Una vigilanza troppo tiepida oggi può ben trasformare l'approvazione e il plauso di ieri nella condanna e nella derisione di domani. Il riconoscimento è come il coniglio finto delle corse dei cani: lo inseguono sempre, ma non arrivano mai a stringerlo tra le fauci.

Il futuro, com'è noto, elude la descrizione e sfida i prognostici. Ma il passato, dal canto suo, non fornisce il tipo di orientamento che troppo spesso, erroneamente e illusoriamente, gli si attribuisce. Il «retaggio» del passato è solo una materia prima destinata agli impianti di riciclaggio del futuro. Come sottolineò Hannah Arendt, non esiste un testamento che specifichi che cosa appartiene a chi; ciò che chiamiamo «retaggio» o «lascito» è quasi soltanto l'atto di abbandonare il passato alla mercé del fato [37]. Il passato è ostaggio del futuro, e condannato a rimanere tale per sempre, nonostante tutti i solerti negoziati per liberarlo o emanciparlo, e nonostante le somme a volte elevate versate a titolo di riscatto. Il celebre detto di Orwell - «chi controlla il passato controlla il futuro, chi controlla il presente controlla il passato» - rimane attuale e fin troppo credibile, molto tempo dopo che la sua fonte originaria di ispirazione (le ambizioni e le attività dei «ministeri della Verità» totalitari) è sprofondata nel passato, e per molti dei nostri contemporanei nell'oblio. Il guaio è, tuttavia, che ben pochi individui (o nessuno) possono ormai affermare in modo credibile di controllare il presente, e ancora minore è il numero di coloro che si può dire facciano realmente ciò che millantano di poter fare.

Il presente è scollegato su entrambi i lati: quello del passato, cui ormai si nega l'autorità di una guida accreditata, e quello di un futuro che ignora già i precetti e i sacrifici del presente e li tratta con negligenza non diversa da quella con cui il presente tratta il suo passato; e il mondo sembra perennemente *in statu nascendi*, in una «condizione di divenire». Il corso che il divenire prenderà è cronicamente poco definito; la sua direzione tende a cambiare (o ad andare alla deriva) in modi casuali, anziché obbedire a un qualsiasi ordine specifico -criptico ma ancora intuibile - del tipo che non troppo tempo fa veniva postulato con l'espressione «leggi della storia».

Il filosofo Martin Heidegger suggerì che ci accorgiamo delle cose, ne diveniamo coscienti e consapevoli, concentriamo su di esse la nostra attenzione e ne facciamo il bersaglio di un'azione intenzionale soltanto quando «qualcosa non va»: quando vanno a catafascio, iniziano a comportarsi in qualche modo strano cui non eravamo abituati, o

comunque «non ricadono nella norma», sfidando in tal modo i nostri taciti presupposti su com'è il mondo e che cosa in esso può prevedibilmente accadere.

Potremmo dire, con Heidegger, che la madre della conoscenza, e al tempo stesso lo stimolo all'azione, è la *delusione*. Lo storico Barrington Moore jr. ha sottolineato che in passato gli uomini tendevano a ribellarsi e a prendere le armi non tanto per ottenere «giustizia» quanto per sconfiggere «ingiustizia». Quest'ultima era l'evento che gettava nello scompiglio una vita altrimenti così regolare e abituale da passare quasi inosservata, da non provocare alcuna sensazione di danno o di sofferenza (e tanto meno di sofferenza «ingiusta»); gli uomini potevano vedere nella «giustizia» (se così definivano lo scopo della loro ribellione) un atto di negazione, rifiuto, cancellazione, risarcimento o riparazione di quella «ingiustizia». Di solito la domanda di giustizia era un appello conservatore, che si ricollegava a qualcosa di perduto o che si pensava di aver perduto; un impulso a ripristinare ciò che era stato sottratto con la forza («ingiustamente», «immeritatamente») per tornare a godersi i vecchi tempi (spaventosi ma familiari e consueti, «normali»).

In breve, la familiarità del contesto non rendeva necessariamente felici le persone, ma definiva lo standard di ciò che era *normale* o «naturale», e che pertanto non poteva essere «sfidato» o «evitato». Tenzialmente era il distacco *in*-consuetudine dallo standard e dalla norma - novità «innaturale» per definizione, e dunque incline alla manipolazione - a essere visto come scandalo, come motivo di sconvolgimento, di clamore, di sollevazione armata. Una volta che l'inconsuetudine ebbe fatto irruzione, il consueto si trasformò (anche se solo a posteriori) nell'incarnazione della felicità: il familiare, ormai sotto attacco, era visto come felicità. I servi della gleba, ad esempio, difficilmente si consideravano felici quando lavoravano sei giorni alla settimana i campi del signore: ma aggiungere alle consuete richieste del signore anche solo un'ora in più gli faceva «capire» quanto dovevano essere stati felici quando i loro obblighi di servitù duravano solo sei giorni alla settimana, non un'ora di più. Lo sdegno per la felicità negata poteva spingerli a ribellarsi. In tempi più vicini a noi è stato ampiamente notato che persino le più nette disuguaglianze nei salari abitualmente «dovuti» a diverse categorie di manodopera vengono, nel loro insieme, pacificamente accettate da coloro che si trovano ai livelli inferiori della scala; è quando questi finiscono *dietro* qualcuno che fino allora era trattato come un loro *pari* che si sentono «privati» e defraudati dei loro diritti, compreso il diritto alla felicità, e sono spinti a ribellarsi e a scioperare. Di regola la «privazione», vissuta come ingiustizia subita cui, in omaggio alla felicità, si chiedeva a gran voce di porre rimedio, è stata di una varietà *relativa*.

Ora, come allora, privazione significa infelicità. Alle durezze materiali che essa a volte porta con sé si aggiungono l'avvilimento e l'umiliazione di essere dalla parte delle vittime, il che infligge un duro colpo all'autostima e mette a rischio il riconoscimento sociale. Ora come allora la privazione è sempre «relativa»; per sentirsi privati di qualcosa occorre un punto di riferimento rispetto al quale misurare il proprio stato. Una persona può sentirsi privata di qualcosa, e dunque infelice, perché è finita al di sotto del suo standard precedente, o al di sotto di quelli che ieri erano suoi pari e che ora, improvvisamente, si trovano davanti a lui. Fin qui niente di nuovo sotto il sole. Ciò che è nuovo è lo status del punto di riferimento (a volte più di uno) da cui può derivare l'esperienza di «essere stati privati» di qualcosa, rendendo così la ricerca della felicità ancora più urgente e intensa.

Le regole scoperte da Heidegger o Barrington Moore jr. si basavano su un mondo in cui si poteva tracciare una linea netta di separazione tra il «normale» e l'«anormale», e in cui «normale» era sinonimo di ciò che era comune, monotono, ripetitivo, consueto e resistente al cambiamento. Quelle regole erano di casa in un mondo in cui ci si attendeva dichiaratamente, o si ipotizzava tacitamente, che le cose durassero, che persistessero nello

stesso luogo e nella stessa condizione e conservassero la stessa forma a meno di non essere catapultate fuori del loro stato inerziale da una forza *stra-*ordinaria (dunque «fuori dell'ordine» e imprevedibile per definizione) e generalmente esterna. I principi-guida di tale mondo erano durata e uniformità. Qualsiasi cambiamento era graduale, tanto lento da risultare impercettibile: in mezzo a cose che duravano, gli uomini avevano tempo in abbondanza per «adeguarsi», «conformarsi» e sviluppare (lentamente, e dunque impercettibilmente) nuove abitudini, routine e aspettative. Essi potevano distinguere senza difficoltà o esitazioni il «normale» dall'«accidentale», il «legittimo» dal «non consentito». Per quanto atroce o miserabile potesse «oggettivamente» risultare la loro condizione, difficilmente essi si sentivano a disagio finché conoscevano il loro posto e le loro scelte e sapevano che cosa aspettarsi e come reagire a ciò che sarebbe con ogni probabilità accaduto. L'unico significato che l'idea di «felicità» poteva avere per loro era quello di assenza di infelicità; e «infelicità» significava soprattutto rottura della routine e frustrazione delle aspettative.

All'interno di società rigidamente stratificate, contrassegnate da una forte polarizzazione dell'accesso ai valori sia materiali che simbolici (prestigio, rispetto, sicurezza dall'umiliazione), chi si trova «in mezzo», nello spazio che si estende tra l'alto e il basso, è tendenzialmente più sensibile alla minaccia dell'infelicità. Mentre le classi superiori *dovevano* fare poco o nulla per *conservare* la propria condizione di superiorità e le classi inferiori *potevano* fare poco o nulla per *migliorare* il proprio destino subalterno, per le classi intermedie tutto ciò che non avevano ma desideravano sembrava alla portata, mentre tutto ciò che avevano e di cui avevano gran cura poteva andare facilmente perduto alla minima disattenzione. Esse erano condannate, più di ogni altra categoria di persone, a vivere in uno stato perenne di ansia, oscillando costantemente tra la paura dell'infelicità e brevi intervalli di apparente sicurezza. I rampolli della borghesia dovevano lottare duramente, e farsi in quattro, se desideravano mantenere intatto il patrimonio di famiglia e ri-creare, con impegno e intelligenza, l'agiata condizione sociale di cui godevano i loro genitori: proprio per descrivere i rischi e i timori tipici di tale compito furono conati termini come «caduta», «degrado sociale», che esprimevano la sofferenza e l'umiliazione di chi era stato *déclassé*. La borghesia era l'unica classe, nella società divisa in classi, costantemente schiacciata tra due confini socioculturali ciascuno dei quali somigliava più a una linea del fronte che a una frontiera sicura e pacifica. Il confine superiore era teatro di incessanti sortite per il riconoscimento e di spasmodica difesa dei pochi avamposti conquistati, mentre il confine inferiore richiedeva attenta sorveglianza, in quanto, se non fosse stato tenuto ermeticamente chiuso e sotto attenta vigilanza, avrebbe potuto facilmente lasciar passare degli intrusi.

Se l'avvento dell'era moderna può essere interpretato come trasformazione promossa soprattutto dagli interessi della classe media (o come vittoriosa «rivoluzione borghese», seguendo Karl Marx), tra le ragioni più forti vi sono le ossessioni tipiche della classe media per la fragilità e l'inaffidabilità della sua condizione sociale, e i suoi sforzi non meno ossessivi per la difesa e la stabilizzazione di tale condizione. I progetti utopistici che proliferarono agli albori dell'era moderna, quando delineavano i contorni di una società che non conosceva l'infelicità, rispecchiavano, riciclavano e registravano soprattutto i sogni e le aspirazioni della *borghesia*; la società che essi descrivevano era di solito depurata dalle *incertezze* e soprattutto dalle ambiguità e insicurezze della *posizione sociale*, dei diritti che conferiva e dei doveri che imponeva. Per quanto differenti tra loro, quei modelli erano unanimi nello scegliere la durezza, la solidità e l'assenza di cambiamento come premesse essenziali della felicità umana. Nell'ambito delle città utopistiche (quasi tutte le utopie erano urbane) le posizioni erano molte e diverse: ma ciascuno di coloro che vi

risiedeva era al sicuro e protetto nella posizione assegnatagli. I modelli utopici prospettavano soprattutto la fine dell'incertezza e dell'insicurezza: ossia un contesto sociale totalmente credibile e privo di sorprese, che non richiedeva ulteriori riforme e aggiustamenti. La società «buona», o addirittura «perfetta», preconizzata nelle utopie era una società che avrebbe dovuto archiviare per sempre le ansie tipiche della borghesia.

Si può dire che le classi intermedie fossero un'avanguardia, che sperimentava ed esplorava prima del resto della società la contraddizione fondamentale della condizione esistenziale, destinata a diventare la caratteristica pressoché universale della vita moderna: la perenne tensione tra due valori - sicurezza e libertà - ugualmente desiderati e indispensabili a una vita felice, ma terribilmente difficili, purtroppo, da conciliare e godere simultaneamente. Collocata in una posizione precaria e costretta a considerare come una missione solo parzialmente compiuta ciò che per altre parti della società poteva essere un «regalo» (gradito o non richiesto) del fato - non dovevano far molto per mantenerlo, né potevano fare molto per modificarlo - la classe media era particolarmente predisposta ad affrontare e sopportare quella tensione. Ciò può in parte spiegare perché le sfide e le preoccupazioni originariamente tipiche delle classi medie si diffusero in larghi strati della società moderna in un modo che da molti è stato interpretato (giustamente, ma non sempre per la ragione giusta) come «imborghesimento». Se il resto della società seguì le orme delle classi intermedie c'erano tuttavia anche ragioni diverse da quelle strettamente di classe.

Nel suo recente, acuto studio sulla nascita, lo sviluppo, le contraddizioni interne e le conseguenze impreviste della moderna concezione della società buona e della vita buona, Jean-Claude Michéa riconduce le origini del «progetto moderno» al «timore di una morte violenta, [al]la diffidenza verso il prossimo, [al] rifiuto di ogni fanatismo ideologico e [al]rspirazione a una vita tranquilla e pacifica» [38]: due reazioni alle convulsioni e alle angosce provocate dalla spaventosa invenzione dell'inizio dell'era moderna, le guerre civili ideologiche combattute nel Cinque e Seicento sotto forma di «guerre di religione». Come scrisse Leopold von Ranke, storico di quell'epoca della storia europea così intrisa di sangue, «di fronte alla concezione fanatica della religione la moralità che è alla base di ogni civiltà e ogni società umana era scomparsa [...]». La mente degli uomini era affollata di selvagge fantasie, che li portavano ad aver paura di se stessi e facevano apparire gravidi di pericolo gli stessi elementi» [39]. «L'erta montagna si riempì di grida di morte; la illuminavano terribilmente gli incendi delle case solitarie» [40]. In un recente commento di Richard Drake «carneficine e assassini come quelli che si verificano oggi tra sunniti e sciiti in Iraq» [41] (e, possiamo aggiungere, che appena ieri si sono verificati tra serbi, croati e bosniaci e musulmani del Kosovo) inondavano di sangue la Francia e gran parte dell'Europa occidentale, in un ciclo apparentemente senza fine di rappresaglie omicide. L'orrore delle guerre incessanti che opponevano fratelli a fratelli e vicini a vicini privandoli anche dell'ultimo brandello di fedeltà, pietà e compassione reciproche indusse Blaise Pascal a definire la guerra «il peggior dei mali», e Hobbes a indicare nella «guerra di tutti contro tutti» la principale caratteristica dell'uomo nello «stato di natura».

Come l'Angelo della Storia dipinto da Paul Klee, cui Walter Benjamin dedicò le sue celebri riflessioni, i contemporanei fissarono lo sguardo impaurito sulle atrocità e gli abomini passati e presenti; la repulsione suscitata da ciò che era davanti ai loro occhi - un mare di sangue e un oceano di miseria umana - li fece *ritirare* nel futuro. Furono *spinti*, anziché *trascinati*: non fu la visione di una gioia a trascinarli *nel futuro*, ma piuttosto lo spettacolo della sofferenza e della sventura a sospingerli *lontano dal passato*. Con gli occhi fissi sul passato non potevano vedere, né avevano tempo di immaginare, quel futuro verso cui venivano sospinti, né tanto meno per descriverlo in dettaglio. Ciò che desideravano

non era un mondo perfetto, afferma Michéa, ma un mondo di *male minore*. Erano disposti a chiudere un occhio su ogni sorta di manchevolezze e sviste minori che quell'altro mondo avesse loro rivelato (chi poteva saperlo?) se soltanto l'umanità fosse stata trascinata fuori dal pantano dell'odio, del sospetto e del tradimento reciproco in cui era stata gettata da ostilità secolari nate dalle passioni ideologiche.

Non avendo trovato alcuna scialuppa sufficientemente grande e ordinata da poter accogliere tutta l'umanità, essi si accontentarono di giubbotti di salvataggio: dell'interesse individuale, di quella perspicace caratteristica, propria di ogni essere umano, che era stata temporaneamente soffocata dalla cieca passione (il suo peggior nemico), ma che, una volta liberata dalla follia collettiva, poteva certamente rinascere, riaffermarsi e rientrare in possesso di ciò che le spettava. «Se la virtù non è che la maschera dell'amor proprio, se non ci si può fidare di nessuno e bisogna contare soltanto su se stessi, come sfuggire alla guerra di tutti contro tutti?»: così Jean-Claude Michéa presenta l'enigma che ossessionava i contemporanei di Pascal e di Hobbes [42]. *L'interesse individuale* era la soluzione che essi pensarono di aver trovato per quell'enigma. «L'interesse non mente mai», dichiarò Marchamont Nedham in un libro pubblicato nel 1659 [43], ispirandosi al duca di Rohan. La fuga dall'orrore della guerra, della crudeltà e della violenza passava per la rinascita e la liberazione dell'egoismo: una dote naturale cui può ricorrere, e certamente ricorrerà, chiunque, se ne avrà la possibilità. Consentite agli uomini di seguire quella inclinazione naturale, di preoccuparsi del proprio benessere, agio e piacere, che si fondono nello stato di felicità, ed essi si renderanno sicuramente conto che l'assassinio, la crudeltà, il saccheggio e il furto non servono o quasi al loro interesse. Immanuel Kant riassunse questa idea nella formula dell'«imperativo categorico»: la ragione dirà agli uomini che per promuovere adeguatamente i propri interessi essi dovranno fare agli altri ciò che desiderano venga fatto loro, ed evitare di fare ad altri ciò che detestano venga fatto loro; in altri termini essi dovranno rispettare gli interessi altrui e resistere alla tentazione di essere crudeli e di minacciare il prossimo e i suoi averi.

Di solito le speranze sono difficili da riconoscere nelle realtà che da esse sedimentano. La «mano invisibile» del mercato azionata da individui egoisti in cerca di ricchezza e piacere si è dimostrata restia o impotente a salvare gli uomini dagli orrori delle crudeltà reciproche; e certo non è riuscita a liberare gli uomini dalla schiavitù delle passioni, né a rendere completamente felici quei pochi che ha saputo liberare. In qualche modo le passioni – ritenute ostili all'interesse individuale, e dunque da contrastare e reprimere secondo un freddo e razionale calcolo di convenienza personale – si sono dimostrate, ai fini della felicità, altrettanto indispensabili della ricerca del vantaggio puramente personale. Si è visto che per ricavare soddisfazione dalla propria vita gli uomini devono dare, amare e condividere, tanto quanto devono ricevere, difendere il proprio privato e salvaguardare ciò che appartiene loro. Non sembrano esistere soluzioni semplici, dirette e univoche al dilemma astruso e contraddittorio noto come condizione umana.

Jean-Jacques Rousseau affermò che gli uomini devono essere *costretti alla libertà*', almeno alla libertà delineata dai filosofi, che la consideravano una richiesta ineludibile della ragione. Si può dire che il mondo generato dal «progetto moderno» si comporta, in pratica se non in teoria, come se gli uomini andassero costretti a ricercare la *felicità* (almeno la felicità prospettata da consiglieri autodesignati e da consulenti a pagamento, nonché dai creativi della pubblicità)... Gli uomini tendono ormai a essere allenati, educati, esortati, allettati e tentati, sette giorni la settimana per ventiquattrore al giorno, ad abbandonare le modalità che parevano corrette e adeguate, a voltare le spalle a ciò che tenevano in gran conto e che pensavano potesse renderli felici, e a diventare diversi da come sono. Sono spinti a trasformarsi in lavoratori disposti a sacrificare ciò che resta della

loro vita all'impresa competitiva - o alla competizione d'impresa -, in consumatori spinti da desideri e bisogni espandibili all'infinito, in cittadini che accettino in pieno e senza riserve - all'insegna del «non esiste alternativa» — l'ultima edizione della «correttezza politica» che li incita a chiudersi e a chiudere gli occhi alla generosità e a essere indifferenti al benessere comune a meno che non serva a esaltare il loro ego...

Come ha abbondantemente mostrato l'esperienza storica, la *coercizione a essere liberi* non conduce mai, o quasi, alla libertà. Lascio ai lettori di decidere se la *coercizione a cercare la felicità* nella forma praticata nella nostra società dei consumatori liquido-moderna, renda felice chi vi è costretto. Trovare risposta a tale domanda mettendola alla prova nella prassi è demandato di fatto ai singoli uomini e donne. La nostra vita si definisce come una serie di esperimenti non definitivi che si spera dimostrino o confutino in modo definitivo la validità o meno dell'ipotesi. Gli artisti sono esseri inclini all'avventura e alla sperimentazione; e a tutti noi, uomini e donne, vecchi e giovani, è stato detto che la vita è un'opera d'arte, e che darvi forma è dato/demandato ai singoli artisti, e tutti noi siamo pungolati e allettati ad assumerci i rischi che comporta, inevitabilmente, quest'arte.

2.

Noi, artisti della vita

Hanna Swida-Ziemba, attenta osservatrice e acuta interprete del cambiamento intergenerazionale, e in particolare degli stili di vita emergenti, ha notato che «le persone delle generazioni passate si auto collo cavano tanto nel passato quanto nel futuro», mentre per i nuovi giovani esiste solo il presente. «I giovani con cui ho parlato durante l'indagine degli anni 1991-93 si chiedevano: perché nel mondo ci sono tante aggressioni? E possibile raggiungere una piena felicità? Per i giovani di oggi domande simili hanno perso importanza» [1]. Swida-Ziemba si riferiva alla gioventù polacca, ma nel nostro mondo che si globalizza rapidamente troverebbe ovunque tendenze molto simili. I dati che questa studiosa ha raccolto in Polonia - paese appena emerso da molti anni di un regime autoritario che conservava artificialmente modi di vita che altrove ci si era lasciati alle spalle e irreggimentava severamente il modo in cui era consentito cercare la felicità - non fanno che condensare e sintetizzare tendenze che si verificano su scala mondiale, accentuandole e rendendole più evidenti.

Se ti chiedi da dove viene l'aggressione, probabilmente ciò che ti spinge a porti questa domanda è l'impulso a fare qualcosa: ti sta a cuore, desideri sul serio opposti e reagire all'aggressione, vuoi davvero capire dove essa abbia le sue radici. Probabilmente vorresti tanto arrivare ai luoghi dove gli impulsi o i modelli aggressivi abbondano e proliferano, e fare di tutto per neutralizzarli e distruggerli. E se questa ipotesi sulle tue motivazioni è corretta, sicuramente non approvi un mondo pervaso di aggressività, e dunque scomodo o totalmente inadatto alla vita umana e per tale ragione iniquo, ma credi anche che sia *possibile* rifare un simile mondo e trasformarlo in un altro mondo, più pacifico, ospitale e benevolo per gli uomini; e devi credere che se ci provi (e devi provarci) *tu* possa diventare parte della forza che può trasformare quel mondo in quest'altro e che ci riuscirà. E quando ti chiedi se si possa raggiungere la piena felicità, probabilmente credi di poter conquistare, individualmente e autonomamente, un modo di vivere più gradevole, degno e soddisfacente; e sei disponibile a fare quel tipo di sforzo e a sopportare forse quel tipo di sacrificio che qualsiasi causa degna richiede e a fare ciò che di scomodo essa impone a chi la sostiene. In altri termini, ponendoti tale domanda hai indicato che, anziché accettare placidamente e docilmente lo stato di cose esistente, sei propenso a misurare la tua forza e la tua capacità secondo gli standard, i compiti e gli obiettivi che hai definito per la tua vita, e non viceversa: a misurare le tue ambizioni e finalità con le forze che ritieni di avere o di poter mobilitare in questo momento.

Hai certamente fatto ipotesi del genere, e agito di conseguenza: altrimenti non ti

saresti preso la briga di porti queste domande. Se lo hai fatto, significa che agisci in base alla convinzione che il mondo che ti circonda non sia «dato» una volta per tutte, che possa essere cambiato, e che tu, proprio tu, possa a tua volta cambiare mentre ti dedichi a cambiare il mondo. Significa che tu parti dall'idea che lo stato del mondo possa essere diverso da com'è, e che il modo in cui cambierà dipenderà da ciò che fai, e che questo è vero come (e più) del fatto che ciò che fai, o non fai, dipende dallo stato del mondo (passato, presente e futuro). Significa che confidi nella tua capacità di *fare la differenza*: una differenza per la tua vita, ma anche per il mondo in cui vivi. In breve: significa che pensi di essere un *artista* in grado di creare e di dar forma alle cose e parimenti di essere tu stesso un *prodotto* di quel creare e dar forma...

L'affermazione secondo cui «la vita è un'opera d'arte» non è un postulato o un monito (del tipo «prova a rendere la tua vita bella, armoniosa, dotata di senso e ricca di significato, come i pittori o i musicisti cercano di fare con le loro opere»), ma una constatazione di fatto. La vita, se è vita *umana* - la vita di un essere dotato di volontà e libertà di scelta - non può *non essere* un'opera d'arte. Volontà e scelta lasciano la propria impronta sulla forma di vita, per quanto si tenti di negarne la presenza e/o di nascondere il potere attribuendo il ruolo di causa alla presunta pressione schiacciante di forze esterne che impongono l'«*io devo*» dove avrebbe dovuto esserci T«*io voglio*» e restringono in tal modo il ventaglio delle scelte plausibili.

Essere un individuo (ossia essere responsabile della scelta di vita e delle conseguenze delle scelte) non è, di per sé, *materia di scelta*, ma *deliberazione del fato*. Fin troppo spesso, tuttavia, ci si trova a dover esercitare tale responsabilità in condizioni che sfuggono del tutto al proprio controllo, sia intellettuale che pratico. La vita umana consiste in un perenne confronto tra le «condizioni esterne» (percepite come «realtà», materia che per definizione resiste sempre alla volontà del soggetto e spesso la mette in discussione) e i progetti dei suoi autori/attori: lo scopo di questi ultimi è vincere la resistenza attiva o passiva della materia, la sua sfida e/o la sua inerzia, e rimodellare la realtà secondo la visione di «vita buona» da loro prescelta. Paul Ricoeur definisce tale visione «una bruma di ideali e sogni di conquista», alla cui fioca luce si intravede e si definisce il grado di successo o di fallimento della vita [2]. E a quella luce che determinati passi e risultati (e non altri) si giudicano saggi e che determinati scopi (e non altri) vengono accantonati in quanto non meramente strumentali ma «autotelici», in quanto cioè obiettivi «validi di per sé» che non richiedono di essere giustificati e rivendicati come mezzi subordinati alla realizzazione di altri, più elevati obiettivi.

Ricoeur paragona le visioni della vita buona a nebulose. Le nebulose sono piene di stelle - non si riuscirà mai a contarle tutte — e lo scintillio di un firmamento affascina e attrae.

È possibile che tra una stella e l'altra il buio sia rischiarato abbastanza da permettere ai viandanti di intravedere un sentiero: ma su quale stella si devono orientare i propri passi? E in che momento stabilire se la scelta di orientarsi su una determinata stella tra le tante sia stata una decisione felice o nefasta? Quand'è che si può concludere che il sentiero prescelto non conduce da nessuna parte, e che è arrivato il momento di abbandonarlo, tornare indietro e sceglierne un altro, si spera migliore? Una simile risoluzione, a prescindere dai disagi già affrontati nell'intraprendere il cammino precedente, potrebbe essere un passo avventato; abbandonare una stella seguita fino allora si potrebbe rivelare un errore ancor più grave, di cui si finirebbe per pentirsi ancora più amaramente, scoprendo che il nuovo sentiero conduce a sofferenze ancora peggiori: non lo si sa, e probabilmente mai lo si saprà con certezza. Testa o croce: le probabilità di vincere o perdere appaiono uguali.

Non esiste un modo semplice e privo di ambiguità per trarsi dall'impiccio di tutti questi dilemmi. La vita si vive nell'incertezza, per quanto ci si sforzi del contrario. Ogni decisione è condannata a essere arbitraria; nessuna sarà esente da rischi e assicurata contro insuccesso e rimpianti tardivi. Per ogni argomento a favore di una scelta si trova un argomento contrario non meno pesante. La luce della nebulosa, per quanto brillante, non ci garantirà dal rischio di dovere o voler tornare al punto di partenza. Quando ci incamminiamo a modo nostro verso una vita rispettabile, dignitosa, soddisfacente, degna (e felice!), per evitare errori e sfuggire all'incertezza facciamo affidamento sulla guida di una stella che abbiamo scelto per la sua luce rassicurante. Ma in tutto ciò ci renderemo conto presto che la nostra scelta della stella-guida è stata, in ultima analisi, *nostra*, ed è gravida di rischi come lo sono state, e sono destinate a essere, tutte le nostre scelte - e rimarrà fino alla fine la *nostra* scelta, come *nostra* è la responsabilità di averla fatta...

Come ha suggerito Michel Foucault, l'affermazione secondo cui «l'identità non è data» porta a una sola conclusione: che l'identità di ciascuno di noi (ossia la risposta a domande come «chi sono?», «qual è il mio posto nel mondo?», «che cosa ci sto a fare?») deve essere *creata* come si creano le *opere d'arte*. Dal punto di vista pratico la domanda se la vita di ogni individuo possa diventare un'opera d'arte (o, più precisamente, se ciascun individuo possa essere l'artista della propria vita) è meramente retorica, perché una risposta affermativa è scontata. Assumendo ciò Foucault chiede: se è possibile che una lampada o una casa siano delle opere d'arte, perché non può esserlo la vita di un uomo? [3] Immagino che sia i «giovani di oggi» che le «generazioni passate» cui Swida-Ziembra li ha contrapposti accetterebbero senza riserve le indicazioni di Foucault; ma suppongo anche che le persone che fanno parte di ciascuno dei due gruppi considerati dalla studiosa polacca hanno in mente qualcosa di diverso quando pensano a «opere d'arte».

Probabilmente gli individui delle generazioni passate penserebbero a qualcosa che sia dotato di valore durevole, indistruttibile, resistente al passare del tempo e ai capricci del fato. Come facevano gli antichi maestri, preparerebbero accuratamente la tela prima di cominciare a dipingere, e sceglierebbero con la stessa attenzione i solventi per esser certi che i vari strati di colore, asciugandosi, non si screpolino e mantengano la loro brillantezza per molti anni, se non per l'eternità... La generazione più giovane, invece, cercherebbe abilità e modelli adatti a imitare le prassi degli artisti oggi celebrati, i loro «happening» e le loro «installazioni». *Happening*, di cui si sa soltanto che nessuno (nemmeno i loro progettisti, produttori e attori principali) è certo della direzione che prenderanno, che il loro percorso è ostaggio del fato («cieco», incontrollabile), che a mano a mano che si sviluppano qualunque cosa può accadere, e che non c'è niente di cui si possa dire che accadrà sicuramente. E *installazioni*, messe insieme a partire da elementi fragili e deperibili, preferibilmente «autodegradabili», perché tutti sanno che non sopravvivranno alla fine della mostra; per fare spazio al prossimo lotto di opere la galleria avrà bisogno di essere liberata delle parti e dei pezzi (ormai inutili) delle vecchie opere. I giovani possono anche pensare alle opere d'arte come a poster e altri stampati che essi applicano sulla carta da parati della loro stanza. Sanno che i poster, proprio come la carta da parati, non sono fatti per decorare la stanza in modo permanente. Presto o tardi dovranno essere «rinnovati», ossia strappati dal muro per fare spazio alle sembianze di nuovi idoli.

Entrambe le generazioni (la «vecchia» e la «nuova») immaginano le opere d'arte a somiglianza del particolare mondo di cui le arti si pensa e si spera rivelino natura e significato autentici, rendendoli suscettibili d'indagine. Ci si attende che le fatiche degli artisti rendano quel mondo più intelligibile, e forse che consentano di comprenderlo pienamente; ma molto prima che ciò accada le generazioni che «sopravvivono» a quel

mondo ne conoscono, o quanto meno ne intuiscono, i modi - «dall'interno», attraverso l'«autopsia», a partire cioè dalle esperienze personali e dalle narrazioni comunemente usate per riferire tali esperienze e dar loro significato. Non sorprende, dunque, che i giovani (in netta contrapposizione alle generazioni precedenti) pensino che non sia realmente possibile giurare fedeltà all'itinerario che si è progettato prima di partire per il viaggio dell'esistenza, poiché quell'itinerario potrebbe essere modificato dal fato e da incidenti di percorso casuali e imprevedibili. Di alcuni giovani polacchi Swida-Ziembra riferisce, ad esempio, che «vedono un loro collega fare carriera in un'impresa e arrivare in alto, per poi perdere tutto ciò che aveva conquistato, quando l'impresa fallisce. E per questo che qualcuno di loro abbandona studi promettenti e va in Inghilterra a lavorare in un cantiere». Non pensano affatto al futuro (è una perdita di tempo, non credete?), non si aspettano che la vita riveli una qualche logica, se non la logica secondo cui le probabilità di avere un colpo di fortuna o di scivolare su una buccia di banana si equivalgono, ed è per questo che «vogliono che ogni momento sia piacevole». Ogni momento, letteralmente. Un momento che non sia piacevole è un momento sprecato. Poiché è impossibile determinare in anticipo se un sacrificio oggi possa portare vantaggi in futuro, e di che tipo, perché si dovrebbe rinunciare ai piaceri istantanei che si possono ricavare «qui e ora»?

L'«arte della vita» significa cose diverse per chi fa parte della vecchia o della nuova generazione, ma ognuno è un artista e nessuno può fare a meno di quell'arte. Oggi il cammino di una vita e il significato di ogni episodio che la compone, ma anche lo «scopo generale» o la «destinazione ultima» dell'esistenza, si considerano attività «fai da te», anche se consistono nella scelta del giusto tipo di kit di montaggio (compatto, in stile Ikea) e nel suo corretto assemblaggio. A ogni artista della vita si chiede di accettare (proprio come gli artisti) tutta la responsabilità del risultato della sua opera, raccogliendone i meriti o le colpe. Giova ripeterlo: ai nostri giorni ogni uomo o donna è un artista, non tanto *per scelta* quanto, potremmo dire, *per decreto del fato universale*.

«Essere artisti per decreto» implica che il non agire valga come l'agire; che lasciarsi andare alla deriva, alla stessa stregua del nuotare o navigare, sia considerato a priori un atto di creatività artistica e, a posteriori, tenda a essere messo agli atti come tale. Non può starsene con le mani in mano nemmeno chi rifiuta di credere nella successione logica, nella continuità e coerenza delle proprie scelte, decisioni e imprese e nella fattibilità e plausibilità dei progetti per addomesticare il fato, per riservarsi l'ultima parola sulla provvidenza o sul destino e per mantenere la propria vita su una rotta costante, predefinita e prescelta; anche costui deve «dare una mano al fato» dedicandosi agli infiniti piccoli compiti che le circostanze gli hanno assegnato come seguire gli schemi allegati a una scatola di montaggio. Sia chi non vede ragione di posticipare la soddisfazione e decide di vivere «attimo per attimo», sia chi si preoccupa del futuro e sta attento a non pregiudicare le possibilità future, è convinto della volatilità delle promesse della vita. Tutti sembrano aver accettato l'impossibilità di prendere decisioni infallibili, di prevedere esattamente quali dei numerosi passi successivi appariranno giusti (a posteriori!), quali tra i tanti semi sparsi casualmente daranno frutti abbondanti e gustosi, quali boccioli appassiranno e si seccheranno prima che una folata di vento o una vespa in cerca di cibo abbiano avuto la possibilità di impollinarli. E dunque tutti, quale che sia la loro convinzione, sono d'accordo che occorra affrettarsi e che sia pericoloso starsene con le mani in mano o indugiare svogliatamente.

Ciò vale in particolare per i giovani che, come ha notato Swida-Ziembra, tendono a raccogliere esperienze e crediti «nell'eventualità che» possano servire. I giovani polacchi dicono *może*, gli inglesi della stessa età direbbero *perhaps*, i francesi *peut-être*, i tedeschi

vielleicht, gli italiani «forse», gli spagnoli *tal vez*, ma tutti dicono sostanzialmente la stessa cosa: chi può dire se sarà questo o quel biglietto a vincere alla prossima lotteria della vita? Solo i biglietti che nessuno acquista non hanno alcuna possibilità di vincere...

Per quanto mi riguarda, io faccio parte di quelle «generazioni passate». Da giovane, come la maggior parte dei miei coetanei, lessi con attenzione le istruzioni di Jean-Paul Sartre su come si sceglie il *projet de la vie*. La scelta di un «progetto di vita» era considerata la «scelta delle scelte», la meta-scelta che determinava una volta per tutte, dall'inizio alla fine, tutte le altre scelte (subordinate, derivate, esecutive). Da Sartre apprendemmo che a ogni progetto era allegata una carta stradale e una descrizione dettagliata del percorso. Una volta scelta la destinazione, tutto il resto era semplicemente questione di tracciare l'itinerario più breve e meno rischioso servendosi di una mappa, di una bussola e di segnali stradali...

Non avemmo difficoltà a comprendere il messaggio di Sartre, che trovavamo in sintonia con tutto ciò che il mondo intorno sembrava annunciare o indicare. Nel mondo di Sartre – il mondo comune alla mia generazione – le mappe invecchiano lentamente o restavano sempre le stesse (alcune si vantavano addirittura di essere «definitive»), e una strada, una volta tracciata, di tanto in tanto poteva essere anche riasfaltata per far fronte all'aumento del numero, del peso e della velocità dei veicoli, ma conduceva alla stessa destinazione ogni volta che la si imboccava, e le tabelle e i segnali agli incroci andavano sì riverniciati ogni tanto, ma le loro indicazioni non cambiavano mai.

Digressione: le generazioni ieri e oggi

Non è stata solo una coincidenza se la categoria «generazione», intesa come totalità che comprende tante unità aventi caratteristiche comuni a tutte e solo ad esse, sia nata e si sia affermata, sia nel discorso delle scienze sociali che in quello pubblico, all'indomani di quella che fu chiamata la «Grande guerra» (né ciò è sorprendente, come vedremo: solo la prima delle «guerre mondiali» del XX secolo si guadagnò il nome di «grande», sebbene la Seconda guerra mondiale sia stata molto superiore in termini di ambito territoriale, di scala delle devastazioni e di violenza e gravità delle conseguenze). E a quell'epoca che risale il fondamentale studio di Ortega y Gasset sulla comunicazione e i conflitti intergenerazionali, seguito poco dopo da Karl Mannheim, che lanciò la sorprendente carriera del concetto di generazione, e di quell'altra novità concettuale costituita dall'«ideologia». Si può dire che la scoperta della «generazione», nel senso ispirato da Ortega y Gasset e codificato da Mannheim (ossia di un «soggetto collettivo» contraddistinto da una visione del mondo collettiva, che sa e che intende agire secondo e per i propri interessi particolari), fu a sua volta il risultato di una generazione: la generazione della Grande guerra.

Non sorprende nemmeno un po'... Dopo il terremoto, l'incendio e il maremoto che nel 1755 devastarono e distrussero Lisbona, la parte del pianeta che si autodefiniva «civiltà» non aveva mai sperimentato un trauma mentale e morale paragonabile a quello della Grande guerra. La catastrofe di Lisbona mise la nascente «civiltà moderna» in guerra con la Natura, scalzando e poi soppiantando l'antica fiducia nella saggezza e nella intrinseca bontà e giustizia della creazione divina. Essa offrì un argomento convincente e addirittura decisivo all'insistenza dei filosofi sulla necessità di conquistare la Natura e assoggettarla alla gestione umana: di sostituire alla cieca

casualità della Natura un ordine guidato dalla ragione, accuratamente progettato e monitorato, a prova d'incidente, prevedibile e soprattutto gestibile, e forzarlo in tal modo, sotto la nuova amministrazione (umana) a servire opportunamente gli interessi dell'uomo.

La catastrofe della Grande guerra indebolì la fiducia che da quasi due secoli era stata investita nella saggezza e nell'efficacia di un ordine creato dagli uomini e basato sulla scienza e sulla tecnologia, mettendo in forse la stessa convinzione che un simile ordine avrebbe promosso la bontà e la giustizia più efficacemente di quanto avesse mai fatto la Natura. «Se», come ha notato Susan Neiman, «l'Illuminismo [è stato] il coraggio di pensare autonomamente, [è stato] anche il coraggio di assumersi la responsabilità per il mondo in cui si è stati collocati», e tuttavia «quanto più grande è stata la responsabilità affidata agli uomini, tanto meno la specie è sembrata degna di assumersela» [4]. Ciò che la Grande guerra aveva mostrato oltre ogni ragionevole dubbio (e che sarebbe stato presto riconfermato, se mai ce ne fosse stato bisogno, dall'onda di genocidi che sconvolse il pianeta) era che i risultati della gestione umana possono essere non meno capricciosi, imprevedibili, ciechi, leggeri e indifferenti alle virtù e ai vizi dell'uomo di quelli di cui due secoli prima era stato fatto carico alla Natura. E che possono essere ancora più atroci e devastanti.

Per la sicurezza di sé, la boria e l'arroganza dei pionieri e portavoce della «civiltà» il colpo dovette essere durissimo. L'Europa, dopo tutto, era entrata nel XX secolo in un'atmosfera di raggianti ottimismo di cui non si ricordava l'uguale. Tutto (o quasi) prometteva bene, sempre meglio con il passare degli anni. Vaste distese di terre e di oceani si arrendevano docilmente alla volontà dell'Europa – e sembravano non preoccuparsi di nulla se non di liberarsi delle pastoie del pregiudizio e di abbracciare il credo trionfante del progresso senza fine, predicato dagli inviati e dai missionari della civiltà con il fucile a tracolla e la Bibbia in mano. Gli scienziati annunciavano ogni giorno il superamento di un nuovo limite presunto della saggezza e potenza umane. La vita di molti, o addirittura di tutti fino allora (ma solo *fino allora!*) si faceva sempre più confortevole e agiata. Le distanze diventavano sempre più piccole e facili da superare, il tempo correva a un ritmo sempre maggiore e ci si poteva attendere di ricevere e di godersi, con rinnovata frequenza e prontezza, doni sempre più graditi. Il regno della Ragione, il dominio indiscusso della legge e dell'ordine erano a portata di mano. Nessuno, salvo i pochi malfattori o gli eccentrici, intendeva opporsi a questa marcia inarrestabile verso la perfezione, e chiunque albergasse e nutrisse in seno tali iniqui propositi se avesse cercato di darvi corso nei fatti era destinato a perdere. In tutta la società, da cima a fondo, le persone parevano sempre più illuminate, per quanto non con la spontaneità e prontezza auspiccate e previste in futuro. Sembrava che le perfide passioni degli uomini fossero sempre più domate, che i loro costumi si incivilissero e la loro convivenza si facesse pacifica; la volontà di risolvere le discordie umane attraverso la guerra stava gradualmente ma chiaramente scomparendo, riconoscendo l'autorità della ragione e abbracciando la causa della massima felicità per un numero sempre maggiore di persone. La storia proseguiva con decisione lungo la strada imboccata, o almeno così pareva. Cambiare direzione era escluso, tornare indietro era del tutto impensabile.

Per farla breve, il futuro della civiltà era certo. Sotto la gestione dell'uomo il mondo era sicuro, e lo sarebbe stato sempre più. Nel suo romanzo *Ilona*, Hans Habe ha

descritto efficacemente lo stato d'animo dell'epoca:

Festeggiando la nascita del nuovo secolo, in quel San Silvestro del 1899, la gente non sapeva che cosa stesse facendo. Era come dare il benvenuto alla pioggia, senza rendersi conto che non sarebbe cessata finché i fiumi non fossero usciti dal loro alveo e trasformato i prati in laghi e «le acque salirono di quindici cubiti al di sopra delle vette dei monti». Non sospettava che le acque non sarebbero cadute in un solo giorno, ma si sarebbero alzate ogni anno di più. Non sospettava che Dio era stanco del XX secolo. Gli uomini si abbeveravano al diluvio [5].

Il diluvio... E davvero, all'improvviso, prendendo tutti di sorpresa, i fiumi uscirono dagli argini e fu il diluvio. Iniziò la strage più massiccia a memoria d'uomo. Milioni di persone morirono con sofferenze di cui non si era più avuta notizia da quando, negli ultimi giorni bui dell'Età delle tenebre, erano stati bruciati vivi gli ultimi eretici. Cadaveri crivellati di colpi di baionetta e fatti a pezzi da schegge di granata, schiacciati sotto i cingoli dei carri armati e gonfi per i gas tossici. Vittime dell'odio, del pregiudizio e della superstizione tenute per mesi a marcire vive negli acquitrini delle trincee, invidiando chi aveva trovato subito la morte pietosa. In quelle trincee, scavate in tutta Europa, dalle paludi della Prussia orientale alle acque della Somme la civiltà moriva di morte spietata e atrocemente lenta, insieme ai suoi coscritti; e a morire con essa era l'accogliente intimità del mondo che si riteneva ne garantisse la sicurezza. Il mondo sicuro sprofondava e annegava, senza alcuna speranza di rinascere, nei fiumi di sangue umano versato con leggerezza e senza scopo.

Tutto quell'orrore era apparentemente nato dalla combinazione di una serie di incidenti (ad esempio, il secondo proiettile fu sparato a Sarajevo da uno studente frustrato perché il cocchiere della carrozza reale sbagliò strada nel dirigersi verso un ospedale dove colui che avrebbe dovuto essere il regale bersaglio del primo proiettile si voleva recare per esprimere la sua regale compassione alla vittima accidentale di quel primo proiettile). E tutti i piani di guerra – ciascuno dei quali era stato studiato minuziosamente e con precisione scientifica dai maggiori esperti degli eserciti più avanzati, moderni e meglio equipaggiati dei luoghi più progrediti del pianeta – prevedevano tutti in modo sommamente razionale e preciso di abbreviare le ostilità e renderle quasi incruente e di produrre in poco tempo risultati decisivi. Invece ciò che venne fuori da tale miscuglio di pianificazione umana e incidenti prodotti dall'uomo non era stato previsto da alcun piano. *Nessuno* pianificò quella sorta di mattatoio, quel massacro reciproco durato quattro anni: e questa fu forse la rivelazione più sconvolgente e terrificante tra le tante rivelazioni sconvolgenti e terrificanti della Grande guerra. Quell'evento raccapricciante *non* era stato programmato, disegnato, previsto, e non era nemmeno stato ritenuto concepibile. E i mezzi scelti per compiere le attività *non previste* si rivelarono palesemente e brutalmente inefficaci, anzi del tutto inutili.

Il problema non era che i calcoli si erano rivelati sbagliati: i calcoli erranei si possono anche correggere, e correggerli può essere un'attività utile e razionale perché si tende a imparare dai propri errori e si riduce così il rischio di incidenti e misfatti futuri. A rimanere sepolta nei campi di battaglia della Somme, di Verdun e della Prussia orientale, uccisa e sotterrata nelle fosse comuni insieme a milioni di soldati, era l'idea stessa secondo cui con conoscenza e tecnologia adeguate fosse possibile prevedere il

futuro e concentrando opportunamente i mezzi si potessero conseguire sicuramente i fini che ci si prefiggeva: erano il senso di sicurezza dell'Europa e la fede degli uomini civili nella vittoria ultima della ragione sulla passione, la fiducia nella saggezza e nella benevolenza della storia, e la confortevole e ottimistica convinzione che il presente fosse sicuro e il futuro garantito.

Non è facile ricostruire in pieno la sequenza ideativa che condusse Ortega y Gasset e Mannheim a concentrare l'attenzione propria e dei loro lettori sul molo svolto dalle generazioni nella storia. Si può però ipotizzare che per loro giungere a tale prospettiva sarebbe stato molto più difficile se non ci fossero state le rivelazioni della Grande guerra e il conseguente «choc d'identità». Se Paul Ricoeur ha diviso il fenomeno dell'«identità» in due (*l'ipséité*, il mantenersi distinti dagli altri, e la *mémeté*, il mantenersi identici a se stessi), fu a quella seconda parte dell'identità che la Grande guerra aggiunse un gigantesco punto interrogativo. Il «me stesso» di prima della Grande guerra, il «me stesso» di dopo e il «me stesso» che comprendeva sia il «prima» che il «dopo» parlavano lingue diverse. E ciascuno dei tre aveva difficoltà a comunicare con gli altri due. Coloro che riemersero vivi dalla strage erano davvero in grado, se non di spiegare, almeno di capire l'entusiasmo con cui si erano messi in marcia verso il mattatoio? E, se lo erano, sarebbero stati in grado di comunicare la loro nuova conoscenza a quel «noi» passato, che il giorno della mobilitazione aveva esultato e ballato in piazza? Erano in grado di capire come fosse stato possibile non riuscire a immaginare a suo tempo ciò che ormai sapevano? E perché, nell'improbabile eventualità che qualcuno glielo avesse detto, lo avrebbero respinto risolutamente come voce malevola, magari linciando i messaggeri?

E probabile che il colpo inferto alla *mémeté* dell'identità europea sia stato un fattore decisivo nel fare della nozione di «generazione» uno dei principali strumenti concettuali per lo studio delle divisioni sociali e politiche. La materia grezza per la categoria analitica *oggettiva* fu fornita dalla esperienza *soggettiva* di una vita divisa in due metà sorprendentemente dissimili e non comunicanti. Appare anche probabile che il laboratorio in cui inizialmente fu creato il concetto di generazione fosse la contrapposizione, con cui si viveva e si conviveva, tra «noi *ora*» e «noi *allora*»; distillato dalle boccette dell'esperienza soggettiva, e rielaborato e trasformato in una lente attraverso cui esaminare il mondo «esterno», quel concetto poteva essere, e fu, utilizzato per tracciare le linee che separavano «noi» da «loro». L'idea di una spaccatura e di un blocco della comunicazione tra le generazioni affiorò nello sforzo di comprendere e «dar senso» all'esperienza di una vita personale frammentata e di rendere intelligibile la frattura del tempo che scomponeva la *Lebenswelt* consueta e la faceva svanire, sostituendovi un mondo ancora inesplorato e spaventosamente estraneo; un mondo tanto più terribile data l'assenza di mappe e la prospettiva di non poterle tracciare senza una lunga serie precedente di approcci casuali, di rischiosi tentativi e di errori potenzialmente fatali.

Analoghe esperienze soggettive di spaccatura (anche se molto più modeste e meno drammatiche) dovettero ripresentarsi, con sempre maggior frequenza man mano che il flusso del tempo accelerava e abbreviava la distanza tra le forme successive di una condizione umana in rapido cambiamento. Non sorprende che, una volta identificati e definiti tali, i temi delle divisioni intergenerazionali e i problemi della comunicazione tra le varie generazioni suscitino ancora forte interesse, senza aver

perso nulla della loro attualità. Si può pensare che essi siano destinati a far parte del lessico scientifico e di quello corrente ancora per molto tempo.

Come che stiano le cose, rimane una questione aperta e ben lontana dall'essere stata chiarita: se nell'attuale stato di autentica rivoluzione permanente, stimolata dalla modernizzazione compulsiva e ossessiva di ogni aspetto dell'esistenza umana, e dal ribaltamento delle posizioni attribuite alla transitorietà e alla durata (ovvero all'immediatezza o al lungo termine) nella gerarchia dei valori della fase «liquida» dell'epoca moderna, i concetti qui esaminati abbiano perso parte della loro utilità e non aiutino più a descrivere e comprendere realmente l'attuale condizione umana. Si potrebbe sostenere che la loro perdurante presenza nella nostra visione del mondo sia forse un caso simile a quello dei «termini zombie» di cui parla Ulrich Beck – che sopravvivono ancora come verbo ma non come carne –, o di quelli di cui parla Jacques Derrida, che si possono usare soltanto *sour rature*, ossia necessari a beneficio comunicativo della narrazione, ma che vanno sempre accompagnati da un avviso o un promemoria riguardo al fatto che i loro referenti fattuali sono ormai cancellati dall'inventario dell'esistente; io preferisco considerarli «parole-eco», che continuano a risuonare molto tempo dopo che si è spento il rumore che le aveva provocate...

Effettivamente il ritmo del cambiamento (almeno nell'ambito della nostra area culturale) è ormai vertiginoso, i mutamenti sono continui e avvengono ovunque, e il coagularsi di cambiamenti abbastanza densi da consentire di tracciare una nuova linea di confine generazionale sembra un evento consueto e quasi quotidiano, o, al contrario, se decidiamo di confrontare il loro impatto a quello dello choc della Grande guerra, un evento rarissimo. I *cambiamenti* visibili sono numerosi e fitti, vengono visti e avvertiti sempre più come caratteristiche permanenti della condizione umana, eventi ordinari e non straordinari, norma e non anomalia, regola e non eccezione: e la *discontinuità dell'esperienza* è pressoché universale e riguarda tutte le fasce di età allo stesso modo. In queste circostanze, tracciare confini tra generazioni può essere arbitrario; ogni tentativo in tal senso è necessariamente controverso e contestato, e proiettare i confini sulla mappa della società non sarà particolarmente illuminante e potrebbe essere persino fuorviarne. C'è il rischio che le divisioni suggerite siano gli effetti postumi del metodo scelto per elaborare dati statistici, anziché informazioni affidabili sulla morfologia della società descritta.

Il ritmo del cambiamento tende forse a essere troppo rapido, e vertiginosa è la velocità con cui i nuovi fenomeni esplodono e scompaiono nella consapevolezza pubblica. L'esperienza non riesce perciò a cristallizzarsi, sedimentare e consolidarsi in atteggiamenti e schemi di comportamento, sindromi di valore e visioni del mondo adatti a essere registrati come tracce durevoli dello «spirito del tempo» e ridefiniti come caratteristiche uniche e durevoli di una generazione. In una folla di discontinuità sparse e apparentemente scollegate, i cambiamenti che possono acquisire la visibilità e il potere formativo tipici di un «rivolgimento» sono pochi e si verificano a grande distanza l'uno dall'altro. Quasi nessuno di essi spicca abbastanza da indicare una discontinuità *generazionale* e da fornire la materia prima perché una generazione possa realmente costituirsi e *affermarsi*.

Per essere riconosciuto come «rivolgimento» un cambiamento deve portare con sé, o causare, una «rivalutazione di valori» indiscriminata in poco tempo e un sostanziale

riassetto della gerarchia di valori. Regole, norme e schemi considerati fino a poco tempo prima adeguati, efficaci e lodevoli vengono ridefiniti come erronei, inutili ed esecrabili. Il risultato di un simile rovesciamento dei valori è che tutto il passato, e soprattutto quella parte di esso ancora fresca nella memoria pubblica, sarà denigrato e sottoposto a indagine attenta e ostile. Ognuno dei suoi elementi apparirà sospetto e sarà considerato colpevole fino a prova contraria (ma l'innocenza non sarà mai dimostrata oltre ogni ragionevole dubbio, la riabilitazione non sarà completa e il sospetto non verrà messo a tacere irrevocabilmente). La sentenza rimarrà, nel migliore dei casi, sospesa – e lo stesso varrà per quelle pronunciate nel passato e non appellabili. Dall'altra parte, ciò che generalmente in passato era condannato o ritenuto condannabile sarà riabilitato in modo altrettanto indiscriminato e aprioristico; il riconoscimento un tempo negato sarà concesso senza fare tante domande e senza richiedere ulteriori prove di merito.

Nel caso di un «rivolgimento» autentico le valutazioni passate vengono ribaltate, in ultima analisi, solo perché espresse in quel «passato» che ora viene disapprovato e deprecato. Le virtù vengono ridefinite come vizi, i successi come misfatti, le fedeltà come tradimenti, e viceversa. La svalutazione dei giudizi e delle prassi del passato deve essere decisa e priva di compromessi, anche perché il futuro che sta appena decollando è avvolto dalla foschia. Sulla sua forma nulla si può dire con una qualche sicurezza, se non che sarà diverso dal passato e che rimarranno alcuni punti di riferimento che attenueranno la scomoda sensazione di brancolare nel buio. In assenza di cartelli che indichino la via da seguire, invertire le segnalazioni ereditate dal passato potrebbe funzionare e offrire un qualche orientamento, sia pure solo negativo, e dare la sensazione, sia pure precaria e inaffidabile, di avere il controllo della direzione che gli eventi finiranno per prendere. E dunque un vantaggio non da poco se in occasione di un rivolgimento si riesce a formare rapidamente una gerarchia di valori sostitutiva che sia credibile, e con essa una forma di meritocrazia che aiuti a colmare il divario, e che – in assenza di misure collaudate e affidabili di meriti e successi futuri che si possano già ritenere sicuramente vincolanti anche quando il futuro sarà diventato presente — questo avvenga ricorrendo al semplice espediente di ridefinire come meriti i demeriti di un tempo e viceversa.

Ai nostri giorni «rivolgimenti» simili sono anomali. O forse è vero il contrario: divenuti pane quotidiano, essi non emozionano né spaventano per più di qualche giorno, finché l'avvento di un nuovo evento «storico» o «rivoluzionario» non verrà annunciato con tono concitato dai conduttori televisivi e sbattuto sulle prime pagine dei tabloid, per essere poco dopo cancellato a sua volta dall'attenzione erratica del pubblico per fare spazio a un'altra serie di eventi «sensazionali» e «senza precedenti». L'idea di un «rivolgimento» è ormai *banalizzata*. In qualsiasi numero di una rivista su carta patinata si parla non solo di uno, ma di diversi fenomeni che fino a ieri erano inauditi e che sono destinati a essere «rivoluzionari»: a «cambiare la vita» di alcuni individui in vista e dunque, per procura, la vita di chiunque li guardi.

Tornando su un piano appena più serio, il mondo liquido-moderno è in stato di rivoluzione *permanente*: uno stato che non ammette le rivoluzioni una tantum, gli «eventi unici» che si ricordano dai tempi della modernità «solida». Se oggi si può ancora parlare di «rivoluzioni» lo si può fare solo a posteriori – quando, guardando indietro, ci rendiamo conto che si sono accumulati tanti cambiamenti piccoli e

apparentemente insignificanti, ma sufficienti a produrre una trasformazione qualitativa, e non solo incrementale, della condizione umana. Privata dei suoi originari referenti, l'idea di «rivoluzione» è stata banalizzata: la usano e ne abusano quotidianamente gli autori di spot pubblicitari, per presentare come «rivoluzionario» ogni prodotto «nuovo e migliorato»...

Immersi in cambiamenti costanti e ubiqui, è difficile e forse impossibile cogliere correttamente il carattere «rivoluzionario» di trasformazioni che, per quanto profonde, sono continue e incomplete; ed è ancor più difficile progettare anticipatamente tali trasformazioni e prevederne l'impatto sullo stato della società. Se si verifica davvero un rivolgimento, tuttavia, le esperienze di vita che sedimenteranno in seguito ad esso saranno certamente molto diverse da quelle che si ricordano per il passato; quella che per coloro che si trovano su un versante della trasformazione era nel migliore dei casi un'eccezione, una violazione della routine, apparirà ima condizione normale a chi è giunto dall'altra parte. La «turbolenza comunicativa» diventerà allora il primo sintomo di una emergente divisione tra generazioni. Non si tratta tanto di un «conflitto di interessi» (vernice ideologica che si aggiunge al problema di comunicazione in una fase successiva), quanto di un disaccordo che riguarda aspetti legati alla sua rilevanza e urgenza, e problemi che derivano da aree di ignoranza che hanno collocazione diversa e non sovrapposta. Esperienze essenziali per un gruppo possono essere prive o quasi di referenti nelle esperienze di un altro gruppo, e temi di importanza cruciale per un gruppo semplicemente possono essere «non applicabili» al caso di un altro.

Lunga è la storia del sospetto reciproco tra generazioni, spesso ridotte a due campi: «i vecchi» (o gli adulti) e «i giovani» (non ancora adulti, o riluttanti a diventarlo). È facile ritrovarne qua e là, in tempi molto antichi, i sintomi prodromi ci; ma esso è iniziato seriamente nella nostra era moderna, dopo che si è assunto che il mondo (o almeno la parte umana di esso) potesse essere diverso da com'era, e che gli uomini avevano il potere di renderlo diverso; e quando il mondo ha iniziato a cambiare tanto rapidamente da permettere a un individuo di accorgersi, nel corso della sua vita, che «non è più come prima», e dunque a vedere una differenza tra «com'è» e «come dovrebbe essere», e ad arrivare a coniare e definire, sia nella riflessione filosofica che nella percezione comune della vita, concetti come «i bei tempi» o «un futuro migliore». È allora che tra persone che entrano a far parte del mondo in fasi diverse della sua incessante trasformazione possono nascere forti *differenze* nel giudizio sul tempo che vivono *in comune*. Ciò che ad alcuni può apparire confortevole e familiare in quanto gli consente di sviluppare abilità e routine, bene apprese e perfettamente padroneggiate, può sembrare strano e sgradevole ad altri; alcuni si possono sentire nel proprio elemento naturale nelle stesse situazioni che mettono a disagio altri e li fanno sentire confusi e smarriti. Ciò che alcuni possono interpretare come il segno che «le cose stanno così», o «il mondo è fatto così», può apparire ad altri illegittimo, sciocco, ingiusto e addirittura odioso.

Il risultato è che a volte le generazioni più anziane e quelle più giovani si guardano con un misto di incomprensione e di apprensione. Gli anziani temono che chi è appena arrivato nel mondo si accinga a rovinare e distruggere ciò che essi - i loro padri - hanno conservato con amorevoli cure; i secondi sentono forte l'impulso a rimettere a posto ciò che i vecchi avevano rabberciato. Entrambi sono insoddisfatti

per come stanno le cose e accusano gli altri della loro infelicità. Una rivista inglese molto autorevole ha pubblicato recentemente, a una settimana di distanza, due accuse che differivano tra loro in modo impressionante: un commentatore accusava i giovani di essere «una mandria di indolenti, malsani e buoni a nulla», mentre un lettore gli ha risposto che i presunti giovinastri pigri e insensibili conseguono in realtà «ottimi risultati accademici» e «si preoccupano dei guai che hanno combinato gli adulti» [6]. Qui, come in tante altre discussioni simili, la differenza è riconducibile a giudizi ispirati a punti di vista che nascono dall'esperienza, e il disaccordo che ne deriva non è «oggettivamente» risolvibile.

In compagnia di altri giovani della mia età anch'io ascoltavo pazientemente, senza alcun mormorio di protesta, e meno che mai di ribellione, le conferenze di psicologia sociale che parlavano di esperimenti su topi di laboratorio affamati in cerca dell'unica sequenza giusta di svolte (ossia dell'unico itinerario che conducesse, al termine del labirinto, a un premio, a un gustoso boccone di lardo), e una volta trovata l'apprendevano e la memorizzavano per il resto della vita. Non protestavamo, perché nella confusione e nella lotta dei topi di laboratorio, come nel consiglio di Sartre, avvertivamo l'eco della nostra esperienza di vita...

La maggior parte dei giovani di oggi non riconoscerebbe la propria esperienza nelle occupazioni dei topi di laboratorio; molto probabilmente Ciascuno di loro alzerebbe le spalle se qualcuno gli consigliasse di tracciare fin dall'inizio la traiettoria della propria vita. Anzi risponderebbe che non si sa che cosa succederà il prossimo mese o il prossimo anno. Ribatterebbe che si può esser certi di una cosa sola: che il prossimo mese o anno saranno diversi da questo momento, e che questa differenza invaliderà gran parte della nostra conoscenza e del know-how che attualmente usiamo (quale parte, è impossibile saperlo in anticipo); e che dovremo sicuramente dimenticare gran parte di quello che abbiamo imparato, dovremo sbarazzarci di gran parte delle cose di cui siamo fieri e per cui oggi veniamo lodati (sebbene, di nuovo, non ci sia modo di prevedere quali saranno a dover togliere le tende); e che le scelte oggi più raccomandate domani potrebbero essere denigrate come errori madornali e vergognosi. Ne consegue (i giovani aggiungerebbero: non è vero?) che la prima e principale abilità che davvero dobbiamo acquisire è la *flessibilità* (termine neutro, e dunque politicamente corretto, utilizzato oggi per indicare l'assenza di spina dorsale): la capacità di dimenticare in fretta e gettare via le doti di un tempo, che ormai non sono altro che debolezze, e di cambiare rotta senza preavviso né rimpianti; e che ciò che non dobbiamo dimenticare mai è che non si deve giurare fedeltà a vita a nulla e a nessuno. Del resto, una mano ci viene tesa di solito all'improvviso e da chi meno te lo aspetti, e altrettanto repentinamente essa si dilegua; guai ai creduloni che, intenzionalmente o per necessità, agiscono come se potessero farvi affidamento per sempre...

Al giorno d'oggi si ha l'impressione che, per quanto si possa sognare di scrivere in anticipo la sceneggiatura di tutta una vita, e impegnarsi a fondo perché il sogno si avveri, restare attaccati a una sceneggiatura qualsiasi, fosse anche a quella dei propri sogni, sia una cosa rischiosa che si potrebbe rivelare persino suicida... Le sceneggiature di ieri potrebbero invecchiare ed essere accantonate prima ancora che inizino le prove, e anche se riescono a sopravvivere fino alla sera della prima, è facile che rimangano in cartellone per un tempo terribilmente breve. Impegnare tutto un palcoscenico di vita (e a maggior ragione tutta una vita) per una sceneggiatura predefinita equivale sicuramente a giocare la possibilità di molte altre produzioni (quante non c'è modo di sapere...), più attuali, più in linea con lo stile del momento e dunque più promettenti. Le nuove opportunità, in fin

dei conti, continueranno a bussare alla porta, e non si può sapere quando e a quale porta busseranno.

Si prenda ad esempio il caso di Tom Anderson. Avendo studiato discipline umanistiche, possedeva probabilmente ben poche nozioni di ingegneria, e scarse conoscenze sul funzionamento degli oggetti dal punto di vista tecnico. Questo non gli impediva di essere un abile utilizzatore del computer e di internet, ma non al punto da pensare di dedicarsi professionalmente. Eppure, all'improvviso, e probabilmente con sua stessa sorpresa, Anderson è stato acclamato nel mondo informatico come il creatore e pioniere del *social networking*, e il promotore di quella che è stata immediatamente etichettata come «la seconda rivoluzione di internet». Il suo blog, che nelle intenzioni iniziali era probabilmente un passatempo soprattutto privato, si è trasformato in meno di due anni nell'azienda MySpace, che attira sciami di internauti giovani e giovanissimi (gli utenti più anziani del web, se avessero saputo della nuova azienda e del suo straordinario successo, lo avrebbero forse sottovalutato o deriso come l'ennesima moda del momento, o come l'ennesima stupidaggine dalla vita effimera). L'«azienda» non produceva alcun profitto, e probabilmente Anderson non aveva la minima idea di come renderla finanziariamente redditizia (e forse non aveva nemmeno seri propositi al riguardo), finché, nel luglio del 2005, Rupert Murdoch non gli ha offerto spontaneamente 580 milioni di dollari in cambio di un'azienda che fino allora era andata avanti con poche striminzite risorse... La decisione di Murdoch di acquistare MySpace ha aperto le porte di questo mondo come per magia e molto più efficacemente della formula magica più ingegnosa e sofisticata. I cercatori di fortuna sono accorsi subito nella scia, invadendo il web sperando di trovare altri diamanti grezzi. Yahoo ha acquistato per un miliardo di dollari un altro sito web di cosiddetto *social networking*, e nell'ottobre 2006 Google ha stanziato 1,6 miliardi di dollari per assicurarsene un altro ancora, YouTube, che era stato avviato solo un anno e mezzo prima (in perfetto stile da industria domestica) da un'altra coppia di dilettanti entusiasti, Chad Hurley e Steve Chen. L'8 febbraio 2007 il «New York Times» ci ha informato che Hurley avrebbe ricevuto azioni Google per 345 milioni di dollari in cambio della sua brillante idea, mentre a Chen sarebbero andate azioni il cui valore di mercato era di 326 milioni.

«Essere scoperti» dal Fato, incarnato da un protettore di quelli che contano o da un brillante mecenate in cerca di talenti finora non riconosciuti, o semplicemente non apprezzati come dovrebbero, è stato un motivo molto frequente nel folklore biografico di pittori, scultori e musicisti fin dalla fine del Medioevo e dall'inizio del Rinascimento. (Non così nel mondo antico, che vedeva nelle arti dei modi per riprodurre docilmente e fedelmente la magia della creazione divina: per i greci «l'idea di una ricompensa in denaro era inconciliabile con quella di creazione sotto gli auspici dell'ispirazione divina» [7]). Nell'antichità «fare l'artista» era associato alla rinuncia e povertà, al «morire al mondo», e non a un qualsiasi genere di successo mondano, e tanto meno pecuniario).

Il mito eziologico del «venire scoperti» da una persona che conta e che passava di lì è stato inventato agli albori dell'era moderna, per dar conto dei casi senza precedenti (ancora pochi e rari) di artisti che assurgevano improvvisamente a fama e ricchezza in una società che considerava notoriamente la nascita una sentenza a vita priva di appello, e che non lasciava alcuno spazio all'idea del *self-made man* (l'«uomo fattosi da solo», e tanto meno della «donna fattasi da sola»); ed è stato inventato per dar conto di questi casi eccezionali in un modo che, anziché indebolire, rafforzasse e riaffermasse tenacemente la «norma», l'ordine terreno del potere, della forza, dell'autorità, dell'influenza e del diritto alla ricchezza e alla gloria. Ai futuri maestri delle arti (che avevano umili origini o erano addirittura degli emarginati) era enunciato come regola (o almeno questo era ciò che

insinuava il mito eziologico) che nemmeno il dono celeste di un talento sublime, unito a una determinazione straordinariamente tenace e a uno zelo missionario inesauribile, sarebbe bastato a consentir loro di realizzare il proprio destino, se una mano potente non si fosse protesa verso di loro per elevarli al regno altrimenti irraggiungibile della fama, della ricchezza e dell'ammirazione.

Prima dell'avvento della modernità la leggenda dell'«incontro con il Fato» era appannaggio quasi esclusivo degli artisti; e ciò non sorprende, visto che coloro che esercitavano quelle che sarebbero poi state chiamate le «belle arti» – pittori, scultori, architetti e compositori – erano quasi le sole persone che avevano avuto la possibilità di elevarsi dalla loro bassa condizione finendo per trovarsi seduti a tavola con principi e cardinali, se non addirittura con sovrani e pontefici. Tuttavia, con il progredire della modernità le file di coloro che avevano infranto le barriere di classe si ingrossano.

Col moltiplicarsi del numero dei cosiddetti *parvenu*, le vicende ispirate all'«incontro con il Fato» si sono democratizzate. Esse definiscono ormai le aspettative di vita di qualsiasi artista della *vita* che eserciti le prosaiche arti della vita prosaica: ossia di noi tutti o quasi. In fin dei conti, oggi è stato sentenziato che tutti abbiamo una possibilità di «incontrare il Fato», di avere un colpo (o un momento) di fortuna che ci conduca al successo e a una vita felice. Se il significato, il successo e la felicità della nostra vita dipendono dall'«incontro con il Fato» abbiamo ragione di sperare, e persino di attenderci, che la fortuna ci venga incontro, e faremmo bene ad aiutarla, espandendo al massimo la nostra creatività individuale e impiegando abilmente tutte le risorse che siamo in grado di raccogliere. In altri termini, non lasciando intentata alcuna *possibilità*...

Per la verità, le leggende di ascesa miracolosa dalla polvere agli altari, immerse nelle luci della ribalta e applaudite e ammirate pubblicamente, riguardano proprio coloro che sono dediti alle arti (o, più precisamente, quei pochi fortunati le cui attività, grazie all'improvviso conferimento dello status di celebrità, sono state classificate senza ulteriore discussione come «arti»). Tale è ad esempio la vicenda di una ragazza che vendeva per due sterline Tunò dei posacenere di vetro del valore di mezza sterlina decorati con foto di idoli pop ritagliate alla rinfusa dai giornali e incollate alla meglio sul fondo... una ragazza che trascorreva il suo tempo in un anonimo negozietto su un'anonima stradina di uno dei quartieri est di Londra, fino al giorno in cui si fermò proprio lì di fronte una limousine da cui scese un grande mecenate delle arti che avrebbe trasformato il suo letto sfatto in una opera d'arte senza prezzo, allo stesso modo in cui la fata della fiaba di Cenerentola aveva trasformato una zucca in una splendida carrozza dorata...

Le storie dei maestri dell'arte (o, più precisamente, di ragazzi e ragazze divenuti tali come per magia) presentano il vantaggio di cadere su un terreno ben preparato da una secolare tradizione narrativa. Esse si adattano particolarmente bene all'umore dei nostri tempi *liquido-moderni* perché, a differenza delle storie della *prima modernità* (come la leggenda del bambino trasformato da lustrascarpe in milionario) tacciono sugli aspetti scomodi, spinosi e meno attraenti della pazienza, del duro lavoro e dell'abnegazione che un tempo si credevano necessari per avere successo nella vita. Le storie oggi popolari di nomi assurti alla fama nelle arti visive e nello spettacolo mettono in sordina il *tipo* di attività cui ci si applica e il *modo* in cui lo si fa; in un mondo liquido-moderno, in fin dei conti, nessuna attività di valore conserva tale valore a lungo. Le storie tipicamente liquido-moderne si concentrano piuttosto sul principio generale secondo cui, se si miscela con un fato benevolo, qualsiasi ingrediente aggiunto a casaccio, per quanto comune, semplice e insignificante, possa permettere ai cristalli rilucenti del successo di sedimentarsi in quella torbida soluzione chiamata «vita». *Qualsiasi* ingrediente: non necessariamente la fatica, l'abnegazione, l'ascetismo o il sacrificio di cui parlavano le storie

della modernità classica.

In queste condizioni è giunta a proposito l'invenzione delle reti informatizzate. Una delle tante virtù di internet (e una delle principali cause del suo ritmo vertiginoso di crescita: il numero di utenti, ancora trascurabile nel 1997, si prevede supererà nel 2010 la soglia dei 2,5 miliardi, mentre il traffico delle sole e-mail ha prodotto nel solo anno 2006 il 20% di informazioni in più - un exabyte - rispetto a quello «trasmeso da tutto il linguaggio umano dagli albori del tempo» [8]) è che essa ha posto fine alla scomoda necessità di fare una scelta tra termini divisi da contrapposizioni antiche ma ormai in disgrazia e fuori moda: termini come lavoro e tempo libero, sforzo e riposo, azione finalizzata e ozio, diligenza e indolenza. Le ore passate davanti al computer facendosi alacramente largo nel ginepraio dei siti web, che cosa sono? Lavoro o tempo libero? Fatica o diletto? Non lo si può dire perché non lo si sa e nemmeno importa saperlo (e si merita l'assoluzione dal peccato di ignoranza e indifferenza, perché una risposta affidabile a queste domande non arriverà, e non può arrivare finché il fato non scoprirà le proprie carte).

Non è molto sorprendente, pertanto, che al 31 luglio 2006 fossero stati contati sul world wide web ben 50 milioni di blog, e che da allora il loro numero (secondo stime successive) sia aumentato in media di 175.000 blog al giorno. Su che cosa informano il «pubblico di internet» quei blog? Su tutto ciò che accade ai loro proprietari/autori/operatori (non si sa mai che cosa potrebbe attrarre l'attenzione dei Rupert Murdoch o dei Charles Saatchi di questo mondo...). Creare un «sito personale», un blog, non è che un'altra variante del lotto: si continua ad acquistare biglietti «nell'eventualità che» vincano, con o senza l'illusione che esistano regole che permettano di prevedere chi vincerà; o almeno regole di un tipo che si possa apprendere e memorizzare in modo da osservarle fedelmente e utilmente in ciò che si fa. John Lanchester, analizzando un gran numero di questi siti, ha trovato un blogger che riferiva dettagliatamente ciò che aveva consumato a colazione, un altro che descriveva i piaceri della partita della sera prima, una blogger che lamentava le carenze intime e segrete del suo partner, uno che esponeva una brutta fotografia del cane dell'autore, un altro che meditava sui disagi della vita del poliziotto e un altro ancora che metteva insieme interessanti informazioni sugli exploit sessuali di un americano in Cina [9]. E tuttavia un elemento comune a tutti o quasi i blog, per quanto vario fosse il loro contenuto, si può trovare: una spudorata sincerità e schiettezza nel mostrare in pubblico le esperienze più private e le avventure più intime. Per dirla brutalmente, una evidente assenza di inibizioni nel mettere sul mercato se stessi (o almeno alcune parti o aspetti di sé).

Un aspetto qualsiasi, in fondo, potrebbe indurre un importante navigatore di passaggio a fermarsi, o potrebbe accendere l'immaginazione di un potenziale acquirente ricco e potente - o anche solo di comuni navigatori sufficientemente numerosi da attrarre l'attenzione dei pochi potenti e ispirarli a fare ai blogger un'offerta di quelle che non si possono rifiutare, spingendone il prezzo di mercato ad altezze stellari? Le confessioni pubbliche sulle questioni più personali e presumibilmente segrete (più succulente sono, meglio è) sono una sorta di «valuta sostitutiva» cui può attingere chi non si può permettere le valute comunemente usate dagli investitori più «seri» (leggi: con più risorse). A poco serve l'arte della vita se non c'è una qualche speranza, per quanto vaga, che gli *objets d'art* che essa produce saranno ammirati - sulle vie e piazze pubbliche, oppure nell'intimità del *boudoir* o della stanza del computer di qualcuno...

Molti profondi critici d'arte sostengono che oggi le arti hanno conquistato l'intero mondo dei vivi. I sogni più azzardati dell'avanguardia del secolo scorso si sono avverati, anche se la sua vittoria non ha assunto necessariamente la forma che essa aveva sperato.

Sembrerebbe che, dopo aver vinto, le arti non abbiano più bisogno di opere d'arte per manifestare la propria esistenza.

Non molto tempo fa, e in particolare nei giorni felici dell'avanguardia, le arti lottavano per mostrare il proprio diritto alla sopravvivenza cercando di documentare al mondo e ai suoi abitanti la propria utilità. Esse avevano bisogno di lasciare segni solidi e durevoli delle loro imprese, prove concrete dei loro preziosi servizi: segni tangibili e possibilmente ineliminabili, prove indistruttibili che promettevano di durare per sempre; ora, invece, non solo possono fare benissimo a meno di lasciare segni solidi della propria presenza, ma spesso sembrano attente a togliere per tempo il disturbo ed evitano persino di imprimere segni troppo profondi, in modo che possano essere cancellati alla svelta e comodamente. Le arti del presente sembrano essersi specializzate nel rapido assemblaggio e nell'immediato smantellamento delle loro creazioni; o, quanto meno, considerano assemblaggio e smontaggio forme di creatività artistica altrettanto valide, degne e necessarie. Un insigne artista americano, Rauschenberg, ha messo in vendita fogli di carta con i disegni di un altro famoso artista americano, de Kooning, da cui egli aveva cancellato laboriosamente, sebbene non del tutto, i segni di matita; il suo contributo creativo, che i collezionisti ci si attendeva pagassero, erano le tracce della cancellazione. In tal modo Rauschenberg ha promosso la *distruzione* al rango di *creazione* artistica; ciò che il suo gesto puntava a rappresentare come il prezioso servizio che le arti offrono ai propri contemporanei era Tatto di *annullare* i segni impressi sul mondo, non l'atto di *imprimerli*. Egli non era certo l'unico, tra gli artisti contemporanei più eminenti e influenti, a trasmettere un simile messaggio: ricordiamo, ad esempio, Gustav Metzger, pioniere dell'«arte autodistruttiva» e promotore del convegno del 1966 sulla distruzione come arte. L'annullamento dei segni, o l'occultamento delle tracce, si collocava, e si colloca, allo stesso livello un tempo occupato soltanto dall'impressione e incisione di quei segni, o dal fare comunque di questi qualcosa di significativo e possibilmente permanente. Ciò accadde anche su un altro piano – quello delle arti della vita –, in cui si sperimenta l'utilizzo degli strumenti di vita più necessari e urgenti e si individuano, si affrontano e si trattano le sfide più serie della condizione esistenziale dell'uomo.

Tutto ciò che è stato detto sopra a proposito della recente trasformazione delle arti si applica in effetti in pieno anche al genere artistico più diffuso e universalmente praticato: l'arte (le arti) della *vita*. Le fatiche discontinuità che si sono verificate e continuano a verificarsi nelle arti sembrano essere il risultato degli sforzi degli artisti per tenere il passo dei cambiamenti nell'arte della vita, o almeno nelle sue varianti maggiormente ostentate. Anche in questo caso, come per molti altri aspetti, le arti *replicano* la vita; le nuove correnti artistiche seguono generalmente con un certo ritardo i cambiamenti nel modo di vita, sebbene i loro promotori facciano del loro meglio per anticipare quei cambiamenti e a volte riescano a ispirare o facilitare un cambiamento e a renderne più agevole l'ingresso nelle prassi della vita quotidiana. La «distruzione creativa», prima che gli artisti la scoprissero, era già ampiamente praticata e radicata nella vita normale come uno dei suoi espedienti più comuni e di consueta applicazione. Il gesto di Rauschenberg si potrebbe interpretare come tentativo di aggiornare il significato della «pittura rappresentativa»... Qualsiasi ambizioso professionista dell'arte che desideri mettere a nudo, esporre e rendere intelligibili le esperienze umane (sia in forma di *Erfahrungen* che di *Erlebnisse*), chiunque voglia che le proprie opere rappresentino fedelmente quelle esperienze, deve seguire il manifesto di Metzger e l'esempio di Rauschenberg smascherando, ponendo in evidenza e rivelando all'indagine gli intimi collegamenti tra creazione e distruzione...

Nel nostro mondo liquido-moderno esercitare l'arte della vita, trasformare la propria vita in un'«opera d'arte», equivale, a trovarsi in uno stato di trasformazione permanente, a

ridefinire perennemente se stessi diventando (o almeno tentando di diventare) *un altro* rispetto a quello che si è stati fino a quel momento. «Diventare un altro» equivale, tuttavia, a cessare di essere quello che si è stati; a strappare e togliersi di dosso la propria vecchia forma, come un serpente che si libera della sua pelle o un mollusco della sua conchiglia; a rifiutare, uno dopo l'altro, i personaggi che il flusso incessante di opportunità «nuove e migliorate» in vendita fa apparire ormai logori, troppo stretti o semplicemente non più gratificanti come una volta. Per mettere pubblicamente in mostra un nuovo io e ammirarlo sia in uno specchio che negli occhi degli altri c'è bisogno di allontanare il vecchio io dalla vista, e possibilmente anche dalla memoria propria e altrui. Quando ci impegniamo nella «autodefinizione» e «autoaffermazione» pratichiamo la *distruzione creativa*. E lo facciamo quotidianamente.

A molte persone, e soprattutto ai giovani, che hanno lasciato dietro di sé segni meno numerosi, in gran parte superficiali e facili da cancellare, questa nuova edizione dell'arte della vita può apparire attraente e piacevole. Non senza buone ragioni, certo. Il nuovo tipo di arte promette una serie lunga e apparentemente infinita di gioie future. Promette a chi cerca una vita piena di gioie e di soddisfazioni di non subire mai una sconfitta finale, definitiva e irrevocabile, assicura che a ogni arresto o ritirata segua sempre una seconda opportunità, una possibilità di recupero, il permesso di tagliare le perdite e «ripartire», di ricominciare «da un (nuovo) inizio» – e persino di rifarsi di quanto perso al momento di «rinascere» (leggi: sedendosi a giocare a un altro «gioco che troverete so lo qui», più *user-friendly*, si spera, e più fortunato), in modo che le parti distruttive dei successivi atti di distruzione creativa possano essere facilmente dimenticate e che il retrogusto amaro della sconfitta sia nascosto dalla dolcezza di nuove prospettive e delle promesse che le accompagnano, non ancora messe alla prova.

Ai tempi già ricordati in cui Jean-Paul Sartre suggeriva che la realizzazione coerente del «progetto di vita» fosse l'essenza dell'arte della vita, la successione di situazioni e sfide di vita non appariva come un insieme di episodi autoalimentati e autosufficienti. Quelle situazioni erano considerate, a torto o a ragione, *fasi* di un itinerario predefinito, disposte una dopo l'altra in un ordine rigido, «naturale», forse persino preordinato, simili in questo ai grani di un rosario, collocati in una sequenza predeterminata, non negoziabile e inalterabile, che è obbligato a seguire chiunque reciti un rosario.

La traiettoria dell'esistenza procedeva, dal primo all'ultimo momento di vita, nel modo suggerito da Sartre, seguendo un itinerario disegnato molto prima di aver fatto il primo passo. Il *projet de la vie* era un equivalente secolare della via verso la salvezza, della vita come pellegrinaggio al crocevia tra grazia eterna ed eterna dannazione – se non fosse che grazia, redenzione e salvezza, nella loro versione secolare, non erano di utilità per la vita ultraterrena; in tale versione il pellegrinaggio e la sua meta finale erano totalmente integrati e compresi nella vita fisica di questo mondo. Ma entrambe le versioni, l'equivalente secolare e l'originale religioso, presentavano la vita come *pellegrinaggio* verso una destinazione definita *una volta per tutte*; ed entrambe le versioni presupponevano che, una volta scelta la destinazione, fosse possibile ricevere e apprendere istruzioni esatte sul modo di raggiungerla. Il pellegrino aveva come unica responsabilità semplicemente l'obbligo di seguire fedelmente l'itinerario, resistendo alla tentazione di imboccare presunte scorciatoie, sentieri con un paesaggio più suggestivo o strade più comode.

Le persone tenaci, determinate e solide possono anche preparare il cuore e la mente a seguire il suggerimento di Sartre; ma, sapendo che hanno scelto un compito temibile senza una garanzia né una speranza ragionevolmente realistica di portarlo a compimento, devono essere consapevoli di quanto il compito sia proibitivo. Devono confrontare la forza della propria dedizione con la severità delle prove che probabilmente dovranno

affrontare e con la misura dei sacrifici che il superamento delle prove è facile richieda. Queste persone (proprio come tutti noi) devono sapere che per tutta la durata del pellegrinaggio le condizioni di viaggio sono destinate a rimanere più o meno uguali a come si presentano oggi: contrassegnate dalla fragilità insanabile delle posizioni sociali e delle fonti di vita, dalla precarietà dei legami tra gli uomini, dalla mutevolezza camaleontica dei valori agognati e di quelle materie raccomandate dalla opinione pubblica come degne di attenzione e di sforzo; come se tutto ciò che è attorno cospirasse a rendere difficile e sgradevole la vita dei devoti pellegrini e a punirli per la loro testardaggine e fedeltà alla decisione presa.

Vorrei anche ricordare che la psicologia che si insegnava agli uomini e alle donne cui Sartre rivolgeva il suo messaggio, dopo averne scandagliato l'esperienza di vita, era basata sulle gesta di topi da laboratorio costretti a trovare, apprendere, memorizzare e seguire «di qui all'eternità» la sola e unica via attraverso un labirinto che prometteva un'analoga, sospirata ricompensa «di qui all'eternità». In altri termini, il compito di vita dei topi si presumeva consistesse nell'apprendere per *adattarsi*, e nell'*adattarsi per sopravvivere*, adeguando il proprio comportamento alla forma non negoziabile di un mondo ordinato, solido e imperturbabile. Se la psicologia che si insegna oggi continuasse a trarre il proprio sapere da esperimenti con i topi in un labirinto, e se chi la insegna sperasse che i suoi studenti la accettassero come corretto riflesso del loro mondo e modello rilevante della loro esperienza di vita, le partizioni all'interno del labirinto andrebbero collocate su rotelle e spostate a ogni nuovo tentativo, mentre il premio per il raggiungimento del traguardo andrebbe messo ogni volta in un posto nuovo e impreveduto. Ma allora la stessa idea di vita come adattamento durevole, che avviene una volta per tutte, alle richieste (durevoli e una volta per tutte) provenienti dal mondo — idea che è alla base dell'utilizzo dell'esperienza dei topi per istruire i futuri professionisti dell'esistenza umana — apparirebbe sia a questi ultimi che ai loro studenti nebulosa, se non addirittura assurda e risibile.

In un mondo come il nostro — in cui ogni obiettivo ritenuto degno di essere perseguito viene avvistato solo per un momento, e perlopiù in luoghi che fino allora non si ritenevano promettenti e degni di essere visitati, o (peggio ancora) in luoghi in cui può accadere di smarrirsi anche se si percorrono le stesse strade ben note seguite con successo in passato — può essere un affare rischioso programmare avventure a lungo termine. Pochi, e solo se dotati di qualità non comuni, si assumeranno di buon grado il rischio e accetteranno la forte probabilità di sconfitta. Un mondo che pullula di tranelli e imboscate favorisce e premia le scorciatoie, i progetti che possono essere portati a termine in breve tempo, gli obiettivi raggiungibili subito. Un mondo così incoraggia un atteggiamento del tipo «prendi ora, pagherai poi», scoraggiando pensieri e preoccupazioni del tipo «che cosa implica tutto questo». E come se il filo che tiene insieme i grani del rosario fosse stato spezzato e questi si fossero sparsi ovunque: non importa più quale scorrere tra le dita per primo; il modo «razionale» di procedere è di prendere quello che casualmente è più vicino e si può prendere con il minimo sforzo nel tempo più rapido.

Come nel caso dei missili «intelligenti» (ma a differenza dei precedenti missili balistici), gli obiettivi da privilegiare nella propria azione in base alla strategia della razionalità strumentale raramente sono scelti prima del lancio; essi tendono a emergere (tuttalpiù) a posteriori, come conseguenze non previste, alla fine dell'azione anziché al suo inizio. L'«obiettivo» dell'azione non è più la motivazione che la informa e la determina, ma viene tendenzialmente cercato, trovato o elaborato retrospettivamente, alla fine della sequenza degli eventi.

Paradossalmente, è molto difficile resistere alla pressione, contrastarla e respingerla se essa non ricorre alla coercizione palese e alla minaccia della violenza. Il comando «devi (o

non devi), altrimenti...» suscita risentimento e fomenta la ribellione. Dall'altra parte, il suggerimento secondo cui «lo vuoi, te lo meriti, te lo devi, puoi averlo, prendilo» asseconda un *amour de soi* costantemente affamato di ossequi. Esso alimenta un'autostima insaziabile e incoraggia l'esplorazione dell'inesplorato...

Nella nostra società di consumatori lo stimolo a replicare lo stile di vita raccomandato dalle ultime offerte giunte sul mercato ed elogiato dai portavoce a pagamento o volontari - e dunque anche, implicitamente, la coazione a riformare continuamente la propria identità e il proprio personaggio pubblico - non si associa più alla *coercizione* (esterna, e dunque particolarmente sgradevole e irritante), ma tende a essere percepito come manifestazione di *libertà personale* (lusinghiera e gratificante). Solo chi cerca di chiamarsi fuori e rinuncia a inseguire una identità elusiva e perennemente incompiuta, o chi è stato escluso dall'inseguimento o a priori non vi è stato ammesso si renderà conto di quanto limitata sia quella libertà: di quanto potenti siano le forze che possiedono e/o gestiscono la pista, che vigilano ai suoi ingressi e pungolano i concorrenti per farli correre; e solo allora quella persona vedrà quanto è severo il castigo inflitto a chi ha avuto sfortuna o si è ribellato. Che le cose stiano così lo sanno fin troppo bene coloro che sono senza conto in banca e carte di credito e che quindi non possono permettersi di pagare il biglietto di ingresso. E molti altri avvertono lo spettro di tutti questi orrori negli oscuri presagi che li assalgono di notte, dopo giorni completamente dedicati a vendere e a comprare, o, più concretamente, negli allarmi rossi che scattano quando il conto in banca è in rosso o il credito è stato esaurito.

I segnali stradali che accompagnano le traiettorie dell'esistenza appaiono e svaniscono quasi all'improvviso. Le mappe dei territori che in un qualche momento futuro si dovranno probabilmente attraversare vanno aggiornate quasi quotidianamente, e lo sono, sia pure senza continuità o preavviso. Le carte geografiche sono stampate e messe in vendita da molti editori, e sono disponibili in abbondanza presso qualsiasi edicola, ma nessuna di esse è «autorizzata» da un qualche ufficio in grado di rivendicare credibilmente il controllo sul futuro; quale che sia la mappa che decidi di usare per orientare i tuoi spostamenti, tuo è il rischio e tua la responsabilità della scelta. Perciò, nella vita dei cercatori/costruttori/riformatori di identità i problemi abbondano; la loro particolare arte di vita richiede un sacco di soldi, uno sforzo incessante e a volte nervi d'acciaio. Non è sorprendente che molti, nonostante tutte le gioie e i momenti felici che promette e di tanto in tanto offre tale vita, esitino a considerarla la vita che farebbero se avessero libertà di scelta.

Chi ha simili esitazioni è spesso accusato di essere indifferente o addirittura ostile alla libertà individuale, o di non essere adulto e abbastanza maturo per goderne... Ciò significa che la non-partecipazione allo stile di vita che predomina nella società dei consumatori liquido-moderna viene generalmente spiegata o con un'avversione d'ispirazione ideologica nei confronti della libertà, o con l'incapacità di avvalersi dei suoi doni e delle sue fortune. La spiegazione, tuttavia, è vera, nel migliore dei casi, solo in parte.

La volatilità, vulnerabilità e fragilità di qualsiasi identità tende a trasferire su chi è in cerca di identità il dovere di farsi giornalmente carico dell'ingrato lavoro dell'*identificazione*. Quella che inizia a volte come impresa consapevole può diventare, col passare del tempo, una routine su cui non si riflette più, mentre l'affermazione, che si sente ripetere all'infinito ovunque, secondo cui «*puoi* fare di te stesso un altro rispetto a quello che sei» è riformulata in «*devi* fare di te stesso un altro rispetto a quello che sei». «Devi» non corrisponde alla libertà promessa, e attesa, e molti si ribellano proprio a causa del loro sincero desiderio di libertà. Che tu possenga o no le risorse effettivamente

necessarie per «fare ciò che devi», questo «devi» ha più un suono di schiavitù e di oppressione che di una qualche immaginabile manifestazione di libertà come cittadino. Carne per alcuni, veleno per altri (per molti? Per la maggior parte?), e per tutti un po' nutrimento e un po' veleno. Se «essere liberi» significa essere in grado di agire in base ai propri desideri e di perseguire gli obiettivi che si sono scelti, la versione liquido-moderna, consumistica dell'arte della vita *promette* forse libertà individuale a tutti, ma la *offre* con parsimonia e selettivamente. E proprio per rendere vivibile una vita di perenne precarietà che una considerevole fascia di *precariat* come lo chiama Loïc Wacquant, è costretta a formare la propria «soggettività» sulla base delle reificazioni, o stereotipi (ostili) altrui. La loro «marginalità avanzata»

tende a concentrarsi in territori isolati e circoscritti, percepiti sempre più sia dagli esterni che dagli interni come purgatori sociali, lande desolate e infette nel cuore delle metropoli postindustriali, nelle quali solo i rifiuti della società sono disposti ad abitare [10].

In un acuto studio delle riflessioni filosofiche sull'arte della vita Alexander Nehamas evidenzia, e tenta di spiegare, il misterioso fascino esercitato sui filosofi europei dalla persona di Socrate [11], o meglio dalla colorita descrizione del suo insolito stile di vita fornitaci da Senofonte e da Platone. Socrate stesso non lasciò scritto nessuno dei concetti immortalati da quei due autori. Egli evitò di dichiarare le ragioni per cui era divenuto ciò che era. Come scrive Nehamas, Socrate «tacque ostinatamente su se stesso».

Le menti più potenti dell'era moderna (insieme a intere legioni di loro seguaci), nonostante le nette e profonde differenze in termini di percezione del mondo e del compito della filosofia, nonché di simpatie politiche e di valori, sono state concordi nell'eleggere il Socrate di Platone a modello di una vita ricca di significato e di dignità. Tutti lo hanno scelto per una ragione più o meno identica: hanno prediletto Socrate (e in particolare il Socrate dei *primi* dialoghi di Platone) perché questo antico sapiente che precorse il pensiero moderno era pienamente e veramente un *self-made man*, un maestro di autocreazione e autoaffermazione, che tuttavia non presentò mai il modo di essere da lui scelto come model lo unico di uno stile di vita meritevole di essere emulato da tutti gli altri, (Fu solo nei suoi ultimi dialoghi, a cominciare dall'*Apologia*, che Platone, con un improvviso voltafaccia, passò a raccomandare all'imitazione universale non solo la *coerenza* con cui Socrate rimase fedele alla via da lui prescelta, ma anche la *scelta* da lui fatta; tuttavia, come sottolinea Nehamas, schierandosi con l'opinione prevalente tra gli studiosi di Platone, gli argomenti citati da quest'ultimo per convincere i propri lettori che una dedizione alla filosofia simile a quella di Socrate fosse l'unica ricetta per una vita dignitosa erano poco convincenti, in quanto deboli o viziati, e relativamente facili da confutare). Per i grandi filosofi moderni che hanno raccomandato Socrate come modello da seguire, «imitare Socrate» significava comporre *autonomamente* e liberamente *il proprio* io, la propria personalità e/o identità, e non copiare la personalità che Socrate aveva creato per se stesso, o una qualsiasi altra personalità, da chiunque composta e messa in pratica. Vivere la propria vita «in modo socratico» significava definire e affermare se stessi ed essere disponibili ad accettare che la vita non possa essere altro che un'opera d'arte dei cui pregi e difetti l'autore/attore (progettista ed esecutore del progetto al tempo stesso) è totalmente ed esclusivamente responsabile.

«Imitare Socrate» significava, in altri termini, rifiutare fermamente l'imitazione; *rifiutare* l'imitazione della persona «Socrate», o di qualsiasi altra persona, per quanto degna. Il modello di vita che Socrate aveva scelto, scrupolosamente composto e laboriosamente

coltivato per sé poteva anche adattarsi perfettamente al suo genere di persona, ma non per questo era adatto a tutti coloro che tenevano a vivere come aveva fatto Socrate. Una pedissequa imitazione dello specifico modo di vita che Socrate si era costruito da solo e a cui rimase fedele sempre, risolutamente e senza esitazioni, equivaleva a un *tradimento* della sua eredità, al *rifiuto* del suo messaggio – un messaggio che invitava in primo luogo e soprattutto a dare ascolto alla propria ragione, e dunque chiamava all'autonomia e alla *responsabilità* individuale. Una tale imitazione andrebbe bene nel caso di una fotocopiatrice o di uno scanner, ma non produrrebbe mai quella creazione artistica originale che (come suggeriva Socrate) la vita dell'uomo dovrebbe cercare di diventare...

Come i pittori o gli scultori, noi professionisti dell'arte della vita (per necessità o per scelta) non ci accontenteremo di una qualsiasi creazione artistica (un modello di vita come tanti). Tutti, o almeno la maggior parte di noi, tendiamo a cercare qualcosa di speciale, di unico e superbo, anzi «assoluto»: un modello «ultimo», un modello migliore di tutti gli altri, un modello *perfetto*, un modello tanto buono da non poter essere ulteriormente migliorato perché niente di «meglio» esiste né è immaginabile. Tendiamo a ingegnarci per trovare un modello che comprenda tutto ciò che di buono occorre per una vita buona e che può essere compreso all'interno di questa – un modello che quindi sorpasserà, farà apparire piccola e svaluterà qualsiasi alternativa. Il modello che cerchiamo non supererebbe, probabilmente, il test filosofico di validità universale, ma per noi che lo cerchiamo non rinuncia all'*assoluto*.

Tzvetan Todorov avverte che le insidie fin troppo comuni che di solito incontra chi cerca l'«Assoluto» somigliano in modo sorprendente ai sentieri tortuosi lungo cui viene spesso dirottato chi cerca l'amore [12]. In netto contrasto con credenze e aspettative diffuse ma imprudenti, l'«Assoluto», proprio come l'amore, non attende di essere trovato già finito e pronto per l'uso. L'«Assoluto» non nasce con un atto di creazione una tantum, ma va *creato* e esige il soffio della vita; esso può esistere solo in uno stato di creazione *permanente*, dev'essere ricreato costantemente, giorno per giorno e ora per ora. Gli assoluti non si *trovano*, si *fanno*. Esistono solamente nella modalità dell'*essere fatti*. Il valore e la forza d'attrazione dell'Assoluto sognato da chi cerca l'identità sta, che [13] lo sappiano o no, nella fatica dell'autocreazione.

E vero che può accadere di imbattersi casualmente in una perfezione quasi-assoluta (come in un amore quasi-perfetto). Può accadere, anche se non molto spesso, che, come altre opere d'arte che aspirano alla perfezione, l'Assoluto sognato inizi a vivere come una sorta di *objet trouvé*, un «oggetto rinvenuto per caso». Qualsiasi affievolirsi della dedizione e della vigilanza e qualsiasi allentamento dell'attenzione e della cura, tuttavia, potrebbero provocarne la perdita (altrettanto «accidentale»). La capacità di tenuta di un «valore assoluto» che abbiamo scelto come guida di vita e giudice supremo di ciò che la nostra vita ha prodotto dipende esclusivamente dalla tenacia della nostra dedizione, dalla durata della nostra determinazione nella scelta e dalla costanza del nostro sforzo, e non può essere maggiore di queste.

Todorov ha fatto la propria scelta, con una sicurezza che gli consente di raccomandarla ai suoi (ignoti) lettori. A suo parere una soddisfazione simile a quella che può dare e che ci si attende da un'opera d'arte di successo può venire da una vita che attinga, o almeno si avvicini, alla Verità, alla Bellezza, alla Bontà, all'Amore; in altri termini, da una vita che si avvicini alle categorie universali che sono ritenute degne di desiderio e di sforzo diligente non per il loro utilizzo strumentale, ma per la loro stessa natura. Paradossalmente però, e nonostante le nostre supposizioni e dichiarazioni verbali (supposizioni di cui non possiamo fare a meno se non vogliamo che le categorie in questione perdano la propria forza magnetica, e dichiarazioni cui siamo tenuti se vogliamo che le nostre scelte

incontrino approvazione sociale), ciò che cerchiamo, in questo caso, è un «Assoluto *individuale*». E vero, si tratta di un ossimoro – di un'impossibilità logica –, dal momento che l'«Assoluto» è per definizione universale, e dunque *sovra*-individuale e in questo senso *impersonale*: un «assoluto individuale» è dunque contrario alla logica... Sebbene gravati da una contraddizione interna che, secondo i principi della logica, dovrebbe squalificarli, sono proprio gli «assoluti individuali» (*individualmente* scelti e *individualmente* elevati al rango di valore supremo in base alla responsabilità *individuale* di chi sceglie) a consentirci, come propone Todorov, di distinguere una vita seducente, dolce, gioiosa, realmente colma di senso e che colmi di senso, da una vita che sia una collezione di ninnoli da due soldi e di fugaci divertimenti.

Comunque la si guardi, la riflessione sull'arte della vita conduce, in ultima istanza, all'idea dell'*autodeterminazione* e dell'*autoaffermazione*, e alla grande forza di volontà che un compito così temibile necessariamente richiede.

Secondo quanto annotò nel suo diario Max Frisch, grande romanziere e altrettanto grande filosofo della vita, l'arte di «essere se stessi» – probabilmente la più difficile di tutte le arti – consiste nel rifiutare e respingere con decisione le definizioni e «identità» imposte o insinuate da altri; nell'[7]andare contro corrente, nel sottrarsi alla morsa invalidante dell'impersonale – *das Man* di Heidegger (che nasce e trae forza dalla folla) o fon di Sartre; in sintesi, consiste nell'«essere qualcun altro» e non ciò che le pressioni esterne costringono a essere. La ricca opera letteraria di Frisch (si vedano in particolare i romanzi *Homo Faber*, *Stiller* o *Il mio nome sia Gantenbein*) può essere letta come un vasto commento in forma narrativa a questa affermazione.

In una significativa sintesi delle esperienze di vita più comuni nella nostra società individualizzata, François de Singly elenca i dilemmi che tendono a collocare in uno stato di acuta e insanabile incertezza e di perenne esitazione ogni individuo dedito all'arte della vita[13]. Le attività dell'esistenza non possono che oscillare tra obiettivi mutuamente incompatibili o in netto contrasto tra loro: far parte di o chiamarsi fuori da, imitare o inventare, agire secondo routine o seguire la spontaneità, contrapposizioni che sono solo semplificazioni dell'opposizione suprema (la meta-opposizione) in cui la vita individuale è inscritta e da cui è incapace di liberarsi – l'opposizione tra *sicurezza* e *libertà*, entrambe ardentemente desiderate ma terribilmente difficili da conciliare e in teoria impossibili da soddisfare contemporaneamente.

Il prodotto dell'arte della vita si suppone sia l'«identità» dell'artista. Tuttavia, datele contrapposizioni che l'autocrea-zione invano tenta di riconciliare, e data l'interazione tra il mondo in costante cambiamento e le altrettanto mutevoli autodefinizioni di individui che fanno di tutto per stare al passo con condizioni di vita instabili, l'identità non può essere internamente coerente, né può in un qualche momento emanare un'idea di definitività che implichi l'impossibilità di ulteriori miglioramenti (e non produca alcuno stimolo in tal senso). L'identità è perennemente *in statu nascendi*; ciascuna delle forme che successivamente assume tende a essere affetta da una più o meno acuta contraddizione interna. Ogni forma è più o meno insoddisfacente, ognuna aspira a una riforma e manca dell'affidabilità che potrebbe essere ottenuta solo con un'aspettativa di vita la cui lunghezza sia consolatoria e rassicurante.

Come afferma Claude Dubar, «l'identità non è altro che il risultato – al tempo stesso stabile e provvisorio, individuale e collettivo, soggettivo e oggettivo, biografico e strutturato – di diversi processi di socializzazione che costruiscono l'individuo e contemporaneamente definiscono le istituzioni» [14]. Potremmo osservare, tuttavia, che la «socializzazione» stessa, contrariamente a un'opinione universalmente diffusa fino a poco tempo fa, e ancora oggi spesso dichiarata, *non* è un processo unidirezionale ma il

prodotto complesso e instabile di una continua interazione tra l'aspirazione alla libertà individuale di creazione di sé e il desiderio altrettanto forte della sicurezza offerta solo dal benessere dell'approvazione sociale, controfirmato da una (o più) comunità di riferimento. La tensione tra i due di solito si placa per poco tempo, e difficilmente svanisce del tutto.

Singly giustamente fa notare che le teorizzazioni sulle identità odierne farebbero meglio ad abbandonare le metafore delle «radici» e dello «sradicamento» (e, potremmo aggiungere, i tropi correlati dell'«integrazione» e «disintegrazione»), che implicano un atto una tantum di emancipazione individuale dalla tutela della comunità di nascita, e il carattere definitivo e irreversibile di tale atto, sostituendole con i tropi del gettare e issare le *ancore* [15].

In effetti, issare un'ancora, a differenza dal «radicarsi» e «sradicarsi», non ha niente di irrevocabile o di definitivo. Le radici, quando vengono divelte dalla terra in cui sono cresciute, generalmente si seccano, uccidendo la pianta che nutrivano, il cui rifiorire avrebbe quindi un che di miracoloso; al contrario le ancore vengono issate solo per essere gettate di nuovo, e altrettanto facilmente, in molti porti diversi. Inoltre, le radici progettano e predeterminano la forma che dovrà assumere la pianta che si svilupperà da esse, ed escludono la possibilità di ogni altra forma. Le ancore sono invece soltanto attrezzature che servono a fissarsi a un luogo in modo dichiaratamente temporaneo o a staccarsene, e non definiscono in alcun modo le caratteristiche e le qualità della nave. Il lasso di tempo che separa Latto di gettare un'ancora da quel lo di issarla nuovamente non è che una fase nell'itinerario della nave. La scelta del prossimo porto in cui gettare l'ancora dipenderà molto probabilmente dal tipo di carico che in quel momento è sulla nave; un porto adatto a un tipo di carico potrebbe essere totalmente inadatto a un altro.

Tutto sommato, la metafora dell'ancora coglie ciò che sfugge alla metafora dello «sradicamento»: l'intreccio di continuità e discontinuità nella storia di tutte le identità contemporanee, o quanto meno di un numero crescente di esse. Come navi che attraccano, consecutivamente o saltuariamente, a vari porti, i sé si sottopongono, nelle «comunità di riferimento» – cui chiedono di essere ammessi nel corso del viaggio in cerca di riconoscimento e conferma della loro identità, viaggio che dura tutta la vita – alla verifica e all'approvazione delle proprie credenziali; e ogni «comunità di riferimento» definisce i requisiti sul tipo di documentazione da presentare. Tra i documenti da cui dipende l'approvazione vi sono di solito il registro della nave e/o il diario di bordo del comandante, e a ogni fermata il passato (costantemente accresciuto dagli atti dei precedenti scali) viene nuovamente esaminato e valutato.

Naturalmente vi sono porti (e comunità) non molto pedanti nel verificare le credenziali, e poco interessati alle destinazioni passate, presenti e future dei visitatori; tali porti (e comunità) accoglieranno in teoria qualsiasi nave, o qualsiasi «identità», ivi comprese quelle che verrebbero probabilmente respinte all'ingresso di gran parte degli altri porti (o ai posti di controllo di qualsiasi altra comunità). Ma visitare simili porti (e «comunità») offre scarso valore d'«identificazione», ed è dunque preferibile evitare queste destinazioni, poiché depositarvi carichi preziosi potrebbe rivelarsi più dannoso che utile in un momento futuro. Paradossalmente, l'emancipazione del sé ha bisogno, come suoi strumenti, di comunità forti, selettive ed esigenti.

L'autocreazione è una necessità, anzi una inevitabile conquista, ma l'idea di autoaffermazione sembra nulla più che un parto della fantasia (ed è diffusamente condannata come caso di autismo e di autoillusione). E che differenza farebbe, ai fini della reputazione, della fiducia e della capacità di agire dell'individuo, tutto quello sforzo investito nell'autocreazione, se ad essa non seguisse l'affermazione, suo atto e scopo

conclusivo? Ma l'affermazione in grado di completare il lavoro di autocreazione può essere offerta solo da un'autorità: da una comunità la cui *accettazione è importante* proprio in quanto *ha il potere di rifiutarla...* Anche i percorsi più originali non possono che consistere in un elenco di successivi porti di approdo.

«L'appartenenza», afferma Jean-Claude Kaufmann, viene oggi «utilizzata principalmente come risorsa delego» [16]. Kaufmann sconsiglia di pensare alle «collettività di appartenenza» come «comunità integranti», per concepirle piuttosto come fenomeni che accompagnano necessariamente il processo di individualizzazione, paragonabili a una serie di stazioni di servizio o di motel lungo la strada, che segnano la traiettoria dell'io che si forma e riforma continuamente.

«Comunità integrante» è un concetto ereditato dall'ormai finita era «panottica», e si riferisce agli sforzi organizzati finalizzati per tracciare e fortificare una netta linea di confine tra «noi» e «loro», tra «dentro» e «fuori»: per mantenere gli inquilini all'interno e per impedire a chi è fuori di entrare e a *chi è dentro* di violare le norme e allentare la morsa della routine. Nel complesso, quel concetto indica la promozione dell'uniformità e l'imposizione di una camicia di forza dei comportamenti. Evoca restrizioni al movimento e al cambiamento: la «comunità integrante» è una forza essenzialmente conservatrice (che conserva, stabilizza, impone e mantiene in auge la routine). Essa è di casa in un contesto gestito in modo rigido, sotto stretto controllo e vigilanza - tutto il contrario del mondo liquido-moderno, con il suo culto della velocità e dell'accelerazione, della novità e del cambiamento finì a se stessi o quasi.

Nella loro forma tradizionale, gli strumenti panottici ereditati dal passato «solido-moderno» sono oggi utilizzati quasi solo nella periferia sociale, per impedire agli esclusi di fare ritorno nella compagnia dei membri a pieno titolo della società dei consumatori e per tenerli fuori dei guai. Quella che viene perlopiù scambiata per una versione aggiornata del «Grande fratello» di Orwell o del Panopticon di Jeremy Bentham è in effetti esattamente l'opposto dei suoi presunti modelli ispiratori: è un meccanismo al servizio dell'*esclusione*, del «tenere fuori», e non dell'*integrazione*, del «tenere dentro» e «allineati». Esso vigila sul movimento degli *esterni* per impedir loro di diventare interni o fingere di esserlo; in tal modo gli interni possono sentirsi a proprio agio dentro la propria compagnia e si può essere sicuri che, sentendosi a proprio agio, seguano le regole interne, senza che ci sia bisogno di soverchia vigilanza e imposizioni.

Le entità sovraiindividuali cui la «maggioranza» degli individui offre lealtà in una qualche fase del proprio percorso di vita, per ritirarla alla prima o seconda fermata successiva, sono ben diverse dalle comunità *integranti* del passato. Esse non vigilano sul traffico umano ai propri margini, non tengono traccia di chi attraversa i confini in un senso o nell'altro, sono a malapena informate delle decisioni individuali di «entrata» o di «uscita» e non hanno uffici che si possano dedicare al lavoro di vigilanza, registrazione e archiviazione che si svolgeva un tempo. Queste entità, anziché integrare chi in quel momento «appartiene» ad esse, sono create e «tenute insieme» (anche se in modo dichiaratamente libero e facilmente revocabile e reversibile) dalle decisioni degli individui di «entrarvi» e «seguire lo schema», dal momento in cui i primi prendono tale decisione e fino al momento della defezione di massa.

Tra le forme e i segni dell'«appartenenza» contemporanea e le «comunità integranti» ortodosse c'è un'altra differenza fondamentale. Per citare ancora una volta Kaufmann, «gran parte del processo di identificazione si alimenta del rifiuto dell'Altro» [17]. L'ingresso in un gruppo è anche un atto di dimissioni o di pensionamento da un altro gruppo: scegliere un gruppo come luogo di appartenenza fa di un altro gruppo un territorio estraneo e potenzialmente ostile: «Io sono A» significa (almeno implicitamente,

ma molto spesso anche esplicitamente) che «non sono B, C, D e così via». L'«appartenenza» è un altro lato della medaglia della separazione e/o dell'opposizione e alimenta fin troppo spesso il risentimento, l'antagonismo e il conflitto aperto tra i gruppi. Ciò vale per qualsiasi caso di «appartenenza», di accesso e di offerte di dedizione. Ma nel corso dell'era moderna questa caratteristica universale ha subito modificazioni importanti con il passaggio dalla *costruzione dell'identità* a un processo di *identificazione* che dura tutta la vita ed è praticamente infinito. Forse il più importante di questi cambiamenti è il dissolversi delle ambizioni monopolistiche dell'«entità di appartenenza».

Come si è notato sopra, i referenti dell'«appartenenza», diversamente dalle «comunità integranti» ortodosse, non hanno strumenti per tenere sotto controllo la forza dell'impegno dei loro membri, né hanno interesse a pretendere e promuovere fedeltà irremovibile e lealtà indivisa. Nella versione liquido-moderna contemporanea, l'«appartenenza» a una entità può essere accompagnata e associata, in qualsiasi combinazione o quasi, all'appartenenza ad altre entità senza che ciò provochi necessariamente condanne o misure repressive.

I legami tendono a perdere molta dell'intensità di un tempo, dal momento che gran parte del loro impeto e vigore, proprio come lo spirito partigiano di chi è «legato» ad esse, sono generalmente temperati da altre e simultanee fedeltà. Ai nostri giorni nessun tipo, o quasi, di «appartenenza» impegna «tutto il sé», poiché ogni persona, in un qualsiasi momento della propria vita, è coinvolta, per così dire, in «appartenenze multiple». Essere fedele in modo parziale, per così dire *à la carte*, non è più necessariamente considerato l'equivalente dell'infedeltà, e tanto meno del tradimento.

Di qui l'odierna ridefinizione del fenomeno dell'«ibridismo» (culturale), che combina caratteristiche distintive e originarie di specie diverse e separate. Esso non è più disapprovato o esplicitamente condannato come segno di *déclassement*, ma elevato a virtù e fattore di eccellenza. Nelle scale emergenti della superiorità culturale e del prestigio sociale gli («autentici» o sedicenti) «ibridi» occupano tendenzialmente le posizioni più alte, e la manifestazione di «ibridismo» diventa uno degli strumenti preferiti di mobilità socioculturale verso l'alto. Viceversa, confinarsi o essere condannati a un solo sistema chiuso di valori e schemi comportamentali viene visto sempre più come segno di inferiorità o povertà socioculturale. Le «comunità integranti» si trovano ormai perlopiù (o soltanto) ai gradini più bassi della scala socioculturale.

Questo nuovo contesto apre prospettive senza precedenti all'arte della vita. La libertà di autocreazione ha raggiunto un'ampiezza senza precedenti, che è al tempo stesso esaltante e terrificante. Mai prima d'ora l'esigenza di poter fare affidamento su punti di riferimento e guide è stata così forte e penosa. Eppure, mai prima d'ora sono sembrati tanto rari (almeno rispetto alla diffusione e intensità del bisogno) i punti di riferimento *solidi e affidabili* e le guide *degne di fiducia*.

Per essere più chiari: ciò che costituisce un problema è la mancanza di punti di riferimento solidi e affidabili e di guide degne di fiducia. Tale mancanza (paradossalmente, ma non certo casualmente) coincide con una proliferazione senza precedenti di suggerimenti allettanti e di offerte di orientamento seducenti, mentre crescono costantemente la marea dei manuali e la moltitudine di consulenti, che rendono però ancora più difficile farsi largo nel ginepraio di proposte fuorvianti, o addirittura ingannevoli, alla ricerca di un orientamento che abbia una qualche probabilità di tener fede alla propria promessa...

Nel giugno del 2007, poco dopo essere stato eletto presidente della Francia, Nicolas Sarkozy ha dichiarato in un'intervista televisiva: «Non sono un teorico. Non sono un ideologo. E non sono certo un intellettuale. Sono una persona concreta!» [18]. Che cosa

voleva dire con queste parole?

Difficilmente avrà voluto rimarcare la sua differenza dagli «ideologi» negando di essere fedele a certe convinzioni pur respingendone altre con decisione. Dopo tutto è certificato come uomo dalle forti vedute, fermamente convinto che sia meglio «agire anziché rimuginare», e durante la campagna presidenziale ha esortato i francesi «a lavorare di più e guadagnare di più». Ha detto più volte agli elettori che per diventare ricchi conviene lavorare di più e allungare forano (un appello che i francesi sembrano aver trovato attraente, ma che non tutti ritengono pragmaticamente valido visto che, secondo un sondaggio Tbs-Sofres, il 40% di loro pensa che ci si possa arricchire lavorando e il 39% vincendo la lotteria). Dichiarazioni simili, se sincere, rispondono a tutti i requisiti di un'ideologia e svolgono la principale funzione che ci si attende dalle ideologie: danno alle persone istruzioni sul da farsi e le rassicurano che se seguiranno le istruzioni avranno risultati positivi. Le affermazioni di Sarkozy tradiscono anche un atteggiamento competitivo, partigiano verso le convinzioni alternative: caratteristica normalmente considerata uno dei marchi di fabbrica delle ideologie.

Nella filosofia di vita di Nicolas Sarkozy manca solo una delle caratteristiche delle «ideologie quali le abbiamo conosciute fino ad ora»: la visione di una «totalità sociale» che, come sosteneva Emile Durkheim, sia «maggiore della somma delle sue parti», che cioè (a differenza, ad esempio, di un sacco di patate) *non* sia riducibile al totale delle singole unità che contiene; di una totalità *sociale* che non consista solo in un aggregato di *individui* che perseguono i propri fini privati e sono guidati dai propri desideri e dalle proprie regole (che è invece ciò cui si pensa ascoltando le dichiarazioni pubbliche fatte più volte dal presidente francese).

Non sembra che le previsioni sulla «fine delle ideologie» sviluppatesi e diffusesi ampiamente una ventina d'anni fa si siano già avverate, o che ciò stia per accadere. Ciò cui assistiamo è piuttosto una curiosa svolta nel concetto di «ideologia». Contrariamente a una lunga tradizione, l'ideologia oggi propugnata dall'alto a uso del popolo consiste nella convinzione che pensare a una «totalità» ed elaborare la visione di una «società buona» siano perdite di tempo, irrilevanti ai fini della felicità individuale e del successo nella vita.

L'ideologia del nuovo tipo non è una *ideologia privatizzata*. Una simile nozione sarebbe un ossimoro, dal momento che l'offerta di sicurezza e di fiducia in se stessi – che è il punto di forza delle ideologie e la principale condizione del loro potere di seduzione — non sarebbe ottenibile senza una massiccia adesione *pubblica*. E invece una *ideologia della privatizzazione*. L'appello a «lavorare di più e guadagnare di più», rivolto agli individui e a uso esclusivamente individuale, sta eliminando e rimpiazzando gli appelli del passato a «pensare alla società» e a «preoccuparsi della società» (comunità, nazione, Chiesa, causa). Sarkozy non è il primo che ha tentato di innescare o di accelerare quel cambiamento: la priorità in tal senso va al memorabile proclama di Margaret Thatcher secondo cui «la Società è qualcosa che non esiste. Esistono singoli uomini e donne, ed esistono famiglie».

Si tratta dunque di una nuova ideologia per la nuova *società individualizzata*, in cui, come ha scritto Ulrich Beck, ogni individuo, uomo o donna che sia, è invitato, sospinto e trascinato a cercare e trovare soluzioni individuali a problemi creati socialmente e ad applicare tali soluzioni a livello individuale, utilizzando capacità e risorse individuali. Questa ideologia proclama che è inutile (anzi controproducente) essere solidali, unire le forze e subordinare le azioni individuali a una «causa comune». Essa si prende gioco del principio della responsabilità collettiva per il benessere dei suoi membri, addossando ad esso la colpa di un debilitante «Stato-balia» e ammonendo a non curarsi degli altri perché ciò porta a una odiosa e detestabile «dipendenza».

Anche questa è una ideologia a misura della nuova *società di consumatori*. Essa presenta il

mondo come magazzino di potenziali oggetti di consumo e l'esistenza individuale come perenne ricerca di buone occasioni, indica il suo scopo nella massima soddisfazione del consumatore e il successo nella vita come accrescimento del valore di mercato dell'individuo. Accettata diffusamente e in modo convinto, essa respinge le filosofie di vita rivali con un secco «non esiste alternativa» e da quando ha screditato e messo a tacere la concorrenza è davvero, secondo la memorabile espressione di Pierre Bourdieu, la *pensée unique*.

Non per nulla i programmi come il *Grande fratello* sono chiamati *reality Tv*. Questa denominazione suggerisce che la vita fuori onda, la realtà, sia identica alla popolarissima saga televisiva. Qui, come là, nessuno dei partecipanti al gioco della sopravvivenza è certo di sopravvivere, il permesso di restare in gioco è solo un rinvio temporaneo della sentenza, e la fedeltà al gruppo è solo «fino a nuovo avviso»: durerà cioè finché servirà all'interesse individuale. Che *qualcuno* venga escluso è fuori discussione; l'unica questione che ci si pone è chi sarà escluso. Dunque la posta in gioco non è l'abolizione dell'esclusione (compito che promuoverebbe l'unione delle forze e la solidarietà attiva), ma l'*allontanamento* da sé del rischio di esclusione per sospingerlo *verso gli altri* (attività che spinge alla cura di sé e fa della solidarietà qualcosa di irragionevole o addirittura suicida). Nelle puntate del *Grande fratello* ogni settimana *si deve* escludere qualcuno: non perché, per qualche strana coincidenza, una persona ogni settimana risulti puntualmente inadeguata, ma perché l'esclusione è stata iscritta nelle regole della «realtà» che si vede in televisione. L'esclusione è nella natura delle cose, è un aspetto inseparabile dell'essere al mondo, una sorta di «legge di natura», e dunque ribellarsi ad essa non ha senso. L'unica questione su cui valga la pena di riflettere, e intensamente, è come evitare la prospettiva di essere esclusi al prossimo giro di esclusioni.

Almeno nella parte opulenta del pianeta, la posta in gioco della concorrenza all'ultimo sangue non è più la sopravvivenza fisica, né il soddisfacimento dei bisogni biologici primari dettati dall'istinto di sopravvivenza. Non è il diritto ad affermare se stessi, a definire i propri obiettivi e a decidere il genere di vita che si preferisce vivere. Si presume anzi che l'esercizio di tale diritto sia un dovere dell'individuo; e che qualunque cosa accada all'individuo sia conseguenza dell'esercizio di tale diritto, o della deprecabile omissione o del colpevole rifiuto di esercitarlo. Perciò, qualunque cosa accada all'individuo sarà interpretata a posteriori come ulteriore conferma del fatto che la responsabilità per la propria condizione sia unicamente e inalienabilmente individuale, nella disgrazia come nel successo.

Una volta calati nel ruolo di individui, siamo incoraggiati a ricercare attivamente il «riconoscimento sociale» di quella che è stata preventivamente definita una nostra scelta individuale, ossia della forma di vita che noi individui per scelta o per necessità adottiamo. «Riconoscimento sociale» significa approvazione del fatto che l'individuo che adotta tale forma di vita conduca una vita degna e decorosa e che su questa base merita il rispetto dovuto e concesso alle altre persone degne e decorose.

L'alternativa al riconoscimento sociale è la negazione della dignità: l'umiliazione. Per riprendere una recente definizione di Dennis Smith, «un'azione è umiliante se ignora o contraddice la rivendicazione di un determinato individuo [...] su ciò che è, e sul luogo e modo in cui si integra» [19]: in altre parole, negando, esplicitamente o implicitamente, agli individui l'atteso riconoscimento della loro persona e/o stile di vita e rifiutando loro i diritti che sarebbero stati (o rimasti) loro disponibili a seguito di tale riconoscimento. Una persona si sente umiliata quando riceve dimostrazione «brutale, con parole, atti o eventi, di non poter essere ciò che pensa di essere [...]». L'umiliazione è l'esperienza di essere spinti o tenuti in basso, frenati o espulsi ingiustamente, contro la ragionevolezza e

contro la propria volontà» [20].

Il rancore si nutre di quella sensazione. In una società di individui come la nostra esso è del tipo più velenoso e irriducibile, ed è la più frequente e prolifica causa di conflitto, dissenso, ribellione e sete di vendetta. La negazione del riconoscimento, il rifiuto del rispetto e la minaccia dell'esclusione hanno sostituito lo sfruttamento e la discriminazione come formule ampiamente usate per spiegare e giustificare i motivi di risentimento che gli individui potrebbero nutrire verso la società o verso quelle parti e aspetti della società cui essi sono esposti (di persona o attraverso i media) e di cui fanno esperienza in prima persona.

Ciò non significa che l'umiliazione sia un fenomeno nuovo nella storia della società moderna, specifico dell'attuale fase. Al contrario, essa nell'uomo è antica quanto la socievolezza e la comunanza. Significa però che, nella società individualizzata dei consumatori, le definizioni e spiegazioni prevalenti e «più eloquenti» delle sofferenze e rimostanze che ne risultano si sono spostate, o si spostano, dalle caratteristiche di gruppo o di categoria ai referenti *personali*. E anziché attribuire la sofferenza individuale a un'ingiustizia o a un malfunzionamento della totalità sociale - consentendo così di cercare un rimedio nella riforma della società -, essa tende a essere percepita sempre più come offesa personale e attacco alla dignità e all'autostima dell'individuo, e dunque come qualcosa che richiede una reazione o vendetta *personale*.

Chiamati a escogitare e applicare soluzioni individuali a disagi prodotti dalla società, gli individui tendono a rispondere per le rime. Ciò cui reagiscono è un colpo di scena che fa piazza pulita delle aspettative create da una ideologia incentrata sulla persona. Essi percepiscono e danno «senso» a tale evento, seguendo la stessa ideologia della privatizzazione, come se si trattasse di un affronto *personale* e di un'umiliazione rivolta (sebbene in modo casuale) contro la persona, e ha come prime vittime il rispetto di sé e i sentimenti di sicurezza e di fiducia in se stessi. Gli individui colpiti si sentono degradati, e poiché l'ideologia della privatizzazione postula che per ogni caso di sofferenza o disagio esista un colpevole, il senso di degrado si traduce in una febbrile ricerca dei colpevoli dell'umiliazione; il conflitto e l'inimicizia, proprio come il danno, vengono considerati *personali*. I colpevoli vanno individuati, smascherati, condannati pubblicamente e puniti. Quelli che l'ideologia della privatizzazione designa come «loro» sono non meno individualizzati di coloro che quell'ideologia definisce come «noi».

Come si è già suggerito, tale ideologia ha il suo fulcro nella questione dell'identità. Chi sono io? Qual è il mio posto tra gli altri (tra le persone che conosco, di cui conosco l'esistenza, o di cui non ho mai sentito parlare)? Quali sono le minacce che rendono insicuro il mio posto? Chi c'è dietro quelle minacce? E per neutralizzare lui e le sue minacce che genere di contromisure devo prendere? Questo è il modo in cui vengono riformulate, ad uso dei membri della società individualizzata, le domande cui le ideologie si riteneva e si ritiene rispondano con decisione e autorevolezza.

Questa nuova ideologia è conservatrice, proprio nel senso in cui secondo Mannheim lo sono le ideologie (all'opposto delle utopie). Essa innalza a leggi insuperabili dell'universo le esperienze quotidiane del mondo in cui si vive in quel momento ed eleva a unico punto di vista da cui sia possibile definire lo stato dell'universo la prospettiva dell'individuo-per-decreto. Chi per ingegno e abilità si sente a suo agio in tale mondo non si rende conto, forse, del divario che si apre tra le aspettative che l'ideologia della privatizzazione punta a suscitare in *tutti* gli individui-per-decreto e le possibilità realistiche di tanti uomini e donne, privi delle risorse e abilità senza cui è impensabile che gli individui-di-diritto possano ascendere allo status di individui-di-fatto. Quegli individui *falliti* - condannati a subire l'onta dell'inadeguatezza, a sentirsi al di sotto degli

standard che altri individui evidentemente riescono a raggiungere con facilità, e a essere umiliati e vilipesi, accusati di pigrizia e indolenza, se non di congenita inferiorità - non mancheranno di notare quel divario, quando vi precipiteranno dentro e ne misureranno la profondità, come accadrà inevitabilmente prima o poi.

Questa ideologia, come tutte le altre ideologie conosciute, *divide* l'umanità. Ma divide anche i suoi seguaci, abilitandone alcuni ed esautorando il resto. In tal modo essa aggrava la conflittualità della società individualizzata/privatizzata. Disattivando le energie e neutralizzando le forze che potrebbero in potenza indebolirne le fondamenta, questa ideologia cristallizza tale società e ne oscura le prospettive di riforma.

3.

La scelta

Il desiderio di felicità libera un'energia che può assumere la forma di forza centripeta o centrifuga. Il termine «centrifugo» si riferisce, secondo la definizione dei dizionari, a qualcosa «che si allontana, o tende ad allontanarsi, *dal* centro». «Centripeto» è il contrario di «centrifugo», è qualcosa «che tende *verso* il centro». Entrambe le definizioni parlano di «centro»: il centro da cui ha origine ed emana la forza – che «se ne allontana» nella versione centrifuga e «tende verso» di esso nella versione centripeta – è il *soggetto che desidera felicità*. Ovvero *ciascuno di noi*, in quanto tutti consideriamo la ricerca della felicità nostra sfida e nostro compito, e facciamo della ricerca della felicità la nostra strategia di vita.

Le alternative che si pongono a ciascuno di noi si possono condensare in poche, semplici parole: la mia ricerca della felicità può concentrarsi sulla cura del *mio* benessere, oppure del benessere *altrui*. Russell Jacoby, in base alla sua esperienza con varie generazioni di studenti, ha riassunto così la scelta: «Una volta gli studenti sognavano di curare i mali della società; se guardo ora ai miei studenti, essi sognano di frequentare una buona facoltà di legge» [1].

Le due alternative non si contraddicono necessariamente; esse possono funzionare in contemporanea senza quasi entrare in conflitto o scontrarsi. Tuttavia, mentre la forza *centripeta* può, per così dire, «fare da sé», e non ha bisogno, per funzionare, della forza *centrifuga*, quest'ultima invece deve avere un contemporaneo effetto centripeto. Prendersi cura del benessere di un Altro, «essere buoni» con un Altro, accresce anche la sensazione di «benessere» del soggetto che si prende cura, e presumibilmente la sua felicità. In questo caso la contrapposizione tra egoismo e altruismo si scioglie e scompare. I due atteggiamenti sembrano essere in una netta e inconciliabile opposizione reciproca solo se considerati dal punto di vista della forza centripeta.

Solo in una prospettiva centripeta, infatti, ci porremo domande del tipo «perché dovrei essere buono con lui (o con lei)», «che cosa ci guadagno», «che cosa ha fatto per me, per cui mi debba prendere cura di lui (o di lei)». E solo allora inizierà il calcolo dei guadagni e delle perdite, del rapporto input-output, dei costi e dei benefici, e ci si troverà a chiedersi se «i vantaggi compenseranno i sacrifici». Il punto di vista centripeto pone in dubbio la sensatezza e i benefici dello slancio centrifugo, e spesso lo sminuisce, rifiuta e condanna come controproducente.

I filosofi dell'etica hanno tentato in ogni modo di gettare un ponte tra le due sponde del fiume dell'esistenza: l'interesse *per sé* e la cura per *altri*. Come è loro abitudine, essi si

sono sforzati di raccogliere e sviluppare argomentazioni convincenti, nella speranza di risolvere la controversia una volta per tutte e al di là di ogni ragionevole dubbio. Hanno cercato di dimostrare che obbedire ai comandamenti morali è nell'«interesse proprio»; che i costi di essere morali saranno compensati dai profitti; che gli altri, se trattati con gentilezza, risponderanno con la stessa moneta; che, in poche parole, curarsi degli altri ed essere buoni verso di loro è una parte preziosa, e forse indispensabile, della cura di sé. Alcune tesi erano più brillanti di altre, alcune erano sostenute da un'autorità maggiore e dunque apparivano più convincenti, ma tutte giravano attorno all'assunto quasi-empirico - ma mai empiricamente verificato - secondo cui «se sei buono verso altri, altri saranno buoni verso di te».

Nonostante tutti gli sforzi, tuttavia, le conferme empiriche erano difficili da trovare, o quanto meno rimanevano ambigue. L'assunto non quadrava rispetto alle esperienze personali di troppe persone che troppo spesso si rendevano conto di come tutti i premi vadano agli egoisti, agli insensibili e ai cinici, mentre chi è affettuoso, generoso, compassionevole ed è disposto a sacrificare la sua pace e comodità per gli altri si ritrova spesso abbodolato, disapprovato e compatito o ridicolizzato per la sua credulità e fiducia, ingiustificata perché non ricambiata. Non è mai stato troppo difficile mettere insieme numerose prove del sospetto che il grosso dei vantaggi tenda ad andare a chi si interessa a sé, e che a coloro che hanno a cuore il bene degli altri non rimanga che fare l'inventario dei danni. Oggi come non mai raccogliere simili prove diventa ogni giorno più facile. Come afferma Lawrence Grossberg, «è sempre più difficile trovare luoghi dove sia possibile curarsi abbastanza di qualcosa e nutrire tanta fiducia nella sua importanza da potersi impegnare e dedicare davvero» [2]. Così Grossberg ha descritto il «nichilismo ironico» di coloro che, se messi alle strette, potrebbero presentare il ragionamento alla base delle proprie motivazioni con le seguenti parole:

So che imbrogliare è sbagliato e so che sto imbrogliando, ma le cose stanno così, la realtà è questa. Si sa che la vita, e qualsiasi scelta, è una fregatura, ma questa consapevolezza è ormai accettata in modo talmente universale da escludere qualsiasi alternativa. Tutti sanno che tutti barano, e se non lo facessi anch'io soffrirei per la mia onestà.

Ma contro gli assunti dei filosofi sono state formulate altre riserve, ancor più rilevanti. Ad esempio: se decidi di essere gentile con gli altri *perché* ti attendi un premio per la tua gentilezza, se il *premio* sperato è la motivazione delle tue buone azioni, il tuo modo di agire è davvero espressione di un atteggiamento *morale*, o non è piuttosto un ulteriore caso di condotta mercenaria ed egoistica? E un dubbio ancora più profondo, davvero radicale: può la bontà essere materia di discussione e di persuasione, è possibile, riguardo ad essa, «argomentare», «convincere» o stabilire che «è ragionevole»? Si può dire che la bontà verso gli altri sia il risultato di una decisione *razionale*, e che dunque si possa stimolare facendo appello alla ragione? Che si possa *insegnare*? Sia a favore che contro queste ipotesi sono state portate varie argomentazioni, nessuna delle quali finora si è affermata in modo incontestabile. E il verdetto non è stato pronunciato...

Nel suo fondamentale studio *When Light Pierced the Darkness*, Nechama Tec ha riferito i risultati delle sue ricerche volte a individuare i fattori che portarono, o almeno indussero, alcuni testimoni dello sterminio degli ebrei polacchi a salvare la vita a qualcuno di loro anche a rischio di morire [3]. In Polonia, a differenza che nella maggior parte dei paesi europei occupati dai nazisti, la morte era la punizione prevista dalla legge per chi si macchiava del crimine di aiutare un ebreo a nascondersi, o anche solo di non denunciare

vicini che commettevano tale crimine. Molte persone sfidarono i nazisti e i loro collaboratori volontari, e preferirono rischiare la vita anziché starsene a guardare le indicibili atrocità perpetrate contro uomini, donne e bambini accusati di appartenere alla «razza sbagliata». Tee ha calcolato – proprio come deve fare una sociologa dalla preparazione impeccabile e di grande esperienza – la correlazione tra propensione ad aiutare anche a costo di sacrificare se stessi e i fattori che normalmente sono ritenuti determinanti del comportamento umano: fattori come la classe, la ricchezza, l'istruzione, le credenze religiose e la lealtà politica, che si presume influenzino gli atteggiamenti, i valori e le filosofie di vita individuali e definiscano la probabilità di scegliere un certo tipo di condotta anziché un altro. Con sorpresa sua e degli altri sociologi, non è emersa alcuna correlazione in tal senso. Non si è riusciti a individuare alcun fattore «statisticamente significativo» che abbia avuto un ruolo determinante sulla condotta morale. In base a tutto il sapere accumulato della sociologia, chi aiutava gli ebrei non era in nulla diverso dal resto della popolazione polacca, sebbene il valore morale della sua condotta e il significato umano delle conseguenze differissero radicalmente rispetto alla maggioranza. Posto di fronte alla scelta dell'uomo tra il bene e il male, il sapere sociologico ha scoperto di non avere niente da dire...

Per gli studiosi delle scienze sociali, come ha commentato causticamente Amos Oz nel suo discorso alla cerimonia del conferimento del Premio Goethe, il 28 agosto 2005,

tutte le ragioni e le azioni umane derivano dalle circostanze, che spesso vanno oltre il controllo dell'individuo. [...] Siamo sorretti dai nostri precedenti sociali. Per circa cento anni ci hanno spiegato che quello che ci muove è soltanto il nostro interesse economico, che siamo meri prodotti delle nostre culture etniche, che non siamo altro che marionette del nostro subconscio.

Oz dissente:

Da parte mia, io credo che l'essere umano, nel profondo, sia capace di distinguere il bene dal male. [...] a volte può essere difficile definire il bene; ma il male possiede un odore inconfondibile: tutti i bambini sanno cos'è il dolore. Per cui, ogni volta che infliggiamo volontariamente un dolore a qualcuno, sappiamo bene che cosa stiamo facendo. Stiamo compiendo «il male» [4].

Per una volta i sociologi — che si erano proclamati maestri di metodi di indagine pressoché infallibili – devono inchinarsi all'opinione di un acclamato maestro di introspezione, visione ed empatia. Devono, perché quando si parla di sé morali e di giudizio etico gli elenchi di fattori determinanti e le statistiche sulla loro distribuzione sono di scarso aiuto.

Per quali motivi, dunque, chi aiutava gli ebrei ha preferito rischiare di passare nelle file delle vittime, piuttosto che limitarsi a chiudere la porta a chiave e a chiudere gli scuri per non vederne le sofferenze? L'unica risposta che regge alla prova dei fatti della storia dell'Olocausto è che coloro che aiutavano, a differenza di molte altre persone (la maggioranza) di identica categoria sociale, istruzione, fede religiosa e fedeltà politica, *non potevano fare altrimenti*. Non sarebbero riusciti a continuare a vivere, se non avessero difeso la vita altrui. Il desiderio di proteggere la propria incolumità fisica e i propri agi era meno forte dell'angoscia spirituale provocata dalla vista della sofferenza di altri uomini. Se costoro avessero preposto il proprio benessere a quello di chi potevano tentare di salvare, probabilmente non se lo sarebbero mai perdonato.

Ottenere il perdono di qualcun altro sarebbe stato più facile che placare la propria

coscienza. Nella draconiana legge dell'ottobre del 1942 che introduceva la pena capitale per «chi aiutava gli ebrei» chi inorridiva per l'umanità verso gli ebrei avrebbe potuto sicuramente trovare (come tanti altri) una scusa convincente per rinunciare ad agire: «Desideravo sinceramente poter fare qualcosa per essere utile, ma *non potevo*: sarei stato ucciso o inviato in un campo di concentramento». Dicendo questo, avrebbero fatto appello al «buon senso» della maggioranza di chi li ascoltava, ma avrebbero superato il dilemma cercando di tapparsi le orecchie per non sentire la voce della coscienza. Per parlare così dovevano già aver deciso che la loro vita era più degna di cura della vita di altri della cui sopravvivenza rifiutavano di prendersi cura, confidando che l'approvazione esplicita, o almeno tacita, della loro scelta da parte di miriadi di altre persone che si preoccupavano altrettanto di se stesse li avrebbe rassicurati e rafforzati nella convinzione di aver ragione. Ma pur avendo rifiutato di dare ascolto alla voce della propria coscienza, non sarebbero riusciti a metterla a tacere.

In un dibattito sui rapporti tra polacchi ed ebrei durante l'occupazione nazista, svoltosi nel 1987 sulle pagine del settimanale polacco «Tygodnik Powszechny» per iniziativa del professor Jan Bloski [5], Jerzy Jastrzebowski ha ricordato una vicenda che gli era stata raccontata da un familiare più anziano. La famiglia di Jastrzebowski aveva offerto rifugio a un vecchio amico – un ebreo che somigliava molto a un gentile e parlava quel genere di lingua raffinata che di solito parla solo chi è nato in una famiglia nobile polacca –, ma rifiutò di fare altrettanto per le sue tre sorelle, che avevano un aspetto vistosamente ebraico e un marcato accento *yiddish*. L'amico rifiutò di salvarsi da solo. Così Jastrzebowski commenta quest'episodio:

Se i miei familiari avessero preso una decisione diversa, avrebbero avuto nove probabilità su dieci di essere tutti fucilati. Ancora più scarsa, in quella situazione, era la probabilità che il nostro amico e le sue sorelle sopravvivessero. Eppure, la persona che mi raccontava questa tragedia familiare continuava a ripetermi: «Che cosa potevamo fare? Niente», e non osava guardarmi negli occhi. Si rendeva conto che avvertivo la bugia, sebbene tutti i fatti fossero veri.

Nel film russo *Vremja Bedy* (che significa all'incirca «Tempi difficili») una vecchia contadina, testimone inerme delle atrocità della collettivizzazione forzata e poi dell'occupazione nazista, non regge più e si dà fuoco. Dal suo cappello in fiamme si odono le sue ultime parole: «Perdonatemi tutti se *non vi ho potuto* aiutare!». E in un episodio apocrifo del Talmud un saggio, che porta con sé un asino carico di sacchi pieni di cibo, incontra un mendicante che gli chiede qualcosa da mangiare. Allora generosamente si ferma e cerca di aprire i sacchi più in fretta che può, ma il digiuno prolungato ha il sopravvento e il poveretto muore. Il saggio, disperato, cade in ginocchio e prega Dio di punirlo per «non aver salvato la vita di un mio simile».

Questi due esempi sicuramente colpiranno il lettore come «eccessivi» per gli standard che essi sottintendono, oppure illogici (e persino «ingiusti», se si parte dall'idea che la giustizia si basi su una logica di causa ed effetto). Qualsiasi normale tribunale assolverebbe entrambi i protagonisti dalla colpa che si sono attribuiti. Ma la moralità ha la propria logica, e nel tribunale della coscienza gli eroi di queste storie non hanno molte possibilità di cavarsela.

Per quali motivi si possa reagire in modi tanto diversi a situazioni apparentemente identiche era e resta tuttora un mistero che teologi vecchi e nuovi, filosofi e studiosi delle scienze umane e naturali hanno tentato e tuttora tentano, invano, di decifrare. E i tentativi difficilmente cesseranno, nonostante (o forse proprio per) i risultati deludenti. Le

motivazioni a continuare sono varie, ma ciascuna di esse è travolgente e irresistibile. I teologi vorrebbero tanto comprendere ciò che è dichiaratamente incomprensibile: la saggezza della creazione di Dio e della gestione divina degli affari umani, che (se solo si riuscisse a penetrarvi...) rivelerebbe e confermerebbe il presunto collegamento, tanto difficile da dimostrare, della vita felice con la grazia divina, l'obbedienza ai comandamenti, la pietà e la virtù; e tra peccato e miseria (in questa vita o in quella ultraterrena). I filosofi non possono e non vogliono accettare fenomeni che eludano la spiegazione e sfidino il ragionamento: non si daranno pace finché non si troverà una logica che ridimensioni quei fenomeni come creazioni della fantasia, o che almeno dia senso alla loro ostinata presenza. Gli scienziati, in pieno accordo con gli esperti della tecnologia - loro braccio esecutivo e fonte sempre più importante di stimolo - vogliono conoscere le leggi che determinano la forma e il comportamento delle cose animate e inanimate, sperando che conoscerle significhi controllarne la forma e il comportamento e che conoscerle perfettamente finisca per portare a controllarle completamente. E gli educatori, ovviamente, sognano allievi simili a un pianoforte ben accordato, che alla pressione di un tasto producano regolarmente i suoni previsti nello spartito, senza la minima nota dissonante.

Francis Fukuyama (ben noto per la sua teoria della «fine della storia») ha recentemente sostenuto che i sogni totalitari d'ispirazione illuministica con cui si è ostinatamente cercato di produrre «uomini nuovi» all'altezza del potenziale autentico dell'uomo (ossia degli standard predefiniti dai prototipi dei progettisti) non erano mal concepiti né irrealistici; quei sogni, assicura Fukuyama, hanno fallito solo perché erano stati pensati in anticipo sul proprio tempo, in situazioni che non erano ancora pronte perché i sogni si avverassero. I campi di concentramento, il lavaggio del cervello e il condizionamento dei riflessi erano mezzi sbagliati - inefficaci, pietosamente primitivi e miseramente inadeguati - al servizio di fini giusti. Oggi invece i progressi della neurochirurgia, della biochimica e dell'ingegneria genetica hanno finalmente elevato i mezzi disponibili al livello del compito che attende ancora di essere realizzato. Siamo finalmente agli albori di una nuova era di *uomini nuovi*...

Che stavolta Fukuyama abbia ragione è quanto meno opinabile; ma non ci sono dubbi sul collegamento tra le nuove imprese della tecnoscienza e l'avvento di un'era di nuove paure e nuove distopie. E certo che le paure e le distopie hanno raggiunto un livello pari alle nuove prospettive aperte dalla nuova tecnoscienza. 1984 di Orwell e *Il mondo nuovo* di Huxley, sono stati superati e rimpiazzati da *La possibilità di un'isola* di Houellebecq.

Utopie e distopie sono specializzate nell'abbozzare la destinazione predefinita degli sviluppi in corso: le utopie presentano la terra dove si giungerà alla fine del cammino come un luogo di armonia e ordine, una meta cui aspirare e se possibile tendere; le distopie, invece, descrivono quella terra, nel migliore dei casi, come una prigione a cielo aperto, come qualcosa da temere e allontanare il più possibile fino - idealmente - a renderla irraggiungibile per sempre. Sia le utopie che le distopie, nonostante le loro visioni radicalmente opposte, immaginano che la pista della storia abbia un traguardo e che lo si possa tracciare o prefigurare; questa pretesa è forse il motivo principale per cui nei dizionari i due prodotti concettuali della mente moderna sono archiviati nella stessa categoria poco lusinghiera dei castelli in aria, dei sogni (o incubi) irrealizzabili, delle chimere, dei voli pindarici e delle illusioni. Che siano inizialmente dotate dei prefissi «eu» (che indica cosa buona) o «dis» (dal significato peggiorativo), entrambe le visioni sono destinate a cominciare con «u», che vuol dire in nessun luogo...

I percorsi su cui ci muoviamo (compreso quello che condurrebbe agli «uomini nuovi») sembrano non avere alcuna meta finale preordinata, né alcun traguardo predefinito, per

quanto autorevoli o infallibili appaiano i modelli calcolati da computer, depurati da tutta l'indeterminatezza, l'imprevedibilità e (diciamolo pure) il libero arbitrio e la libertà di scelta dell'uomo. Per quanto lungo sia l'inventario di determinanti compilato su basi scientifiche e per quanto numerosi siano gli strumenti tecnici disponibili per la gestione, gli esseri umani rimangono ostinatamente legati a scelte che sconvolgono le regole e le routine esistenti, e che dunque sono note per la loro inclinazione a inficiare previsioni e a comportarsi in modo casuale e irregolare, per la loro incostanza, stravaganza e leggerezza, o meglio per quello che qualsiasi manager degno del suo stipendio descriverebbe come lo scandaloso peccato dell'*inattendibilità*. L'unica qualità che è insieme la fortuna e la maledizione degli esseri umani è il libero arbitrio; difficilmente vi rinunceranno, o ne accetteranno la sottrazione e la repressione...

La volubilità è il marchio di fabbrica del mondo «là fuori», e non solo degli uomini che ne fanno parte e cercano di aprirsi una strada nel ginepraio delle possibilità, che sono sollecitati a trovare la propria strada e ci si attende la seguano con decisione. A quella volubilità, irritante perché insensibile e indifferente ai progetti e alle previsioni umane, si dà comunemente e collettivamente il nome di «incidenti». In uno dei suoi film, intitolato *Przypadek* [«Il caso»], il regista cinematografico Krzysztof Kieslowski narra tre vite alternative della stessa persona: ognuna di esse inizia nel momento in cui il giovane protagonista tenta di saltare su un treno in partenza che si è appena messo in movimento. In uno degli episodi il protagonista riesce a salire sul treno. In un altro lo perde. In un altro ancora lo insegue, cerca di saltarci su quando il treno è già oltre la fine della pensilina della stazione, ma viene bloccato da una guardia armata, portato al commissariato, arrestato e incriminato.

L'unico elemento comune alle tre vite, che si sviluppano a partire dai tre diversi «incidenti», è la persona dell'eroe. Le tre vite vengono vissute in contesti sociali completamente diversi, che obbediscono a norme completamente diverse, in mezzo a persone completamente diverse, con obiettivi completamente diversi perseguiti con mezzi completamente diversi. Un bravo sociologo, perfettamente in linea con un sapere comune che quasi mai viene messo in discussione, classificherebbe a posteriori ogni vita in una categoria sociale molto diversa dal punto di vista politico, culturale e morale. Una è la traiettoria dello specialista politicamente indifferente: un medico totalmente assorbito dai suoi pazienti, che si disinteressa di qualsiasi cosa riguardi il vasto mondo esterno alle mura dell'ospedale, a meno che non riguardi i suoi interessi professionali. L'altra è la carriera di un attivista politico totalmente dedito a seguire i dettami dei capi del partito. La terza è il martirio di un duro dissidente e militante clandestino. In una frazione di secondo, si diramano dallo stesso punto, senza mai più incrociarsi, tre itinerari completamente diversi della vita di un giovane in procinto di salire su un treno in corsa.

Christopher Hitchens ha sostenuto che la biografia politica di George Orwell rispecchiava un unico fattore, il suo carattere (ossia la sua onestà e intelligenza), che in qualsiasi circostanza gli faceva fare le scelte giuste: le scelte, s'intende, che Hitchens approva, all'unisono con l'opinione prevalente del secolo successivo. A questa posizione si è opposto Richard Rorty[5]. Supponiamo, afferma Rorty, che Orwell si fosse recato «in Spagna per un'altra via, che avesse combattuto su un altro fronte, che non avesse mai prestato servizio in una unità del Poum, che avesse accettato la versione stalinista su ciò che accadeva nelle vie di Barcellona e che dunque non avesse mai avuto modo di scrivere *Ommaggio alla Catalogna*. In tal caso, dopo la Seconda guerra mondiale avrebbe potuto benissimo opporsi all'anticomunismo di Churchill con la stessa veemenza con cui ne osteggiò il filocolonialismo».

Come si rese conto con sua grande sorpresa il meteorologo Edward Lorenz, il battito

d'ali di una farfalla a Pechino in un giorno di primavera può modificare le traiettorie degli uragani autunnali nel Golfo del Messico. E allora? Sono gli incidenti a governare la vita umana? Incidenti che non possono essere previsti, e tanto meno evitati, respinti, abrogati e dichiarati nulli? Ha una qualche importanza quello che scegliamo? In poche parole: nel dare forma alla nostra vita, siamo la stecca da biliardo, il giocatore o la palla? Siamo noi a giocare, o è con noi che si gioca?

I protagonisti del film *Le vite degli altri*, di Florian Henckel von Donnersmarck, affollano tutti insieme un angolino di un paese totalitario dove non esiste nemmeno una fessura o una nicchia che non sia posta sotto sorveglianza, e dove qualsiasi libera scelta, solo perché tale, è considerata un crimine contro lo Stato e trattata di conseguenza. In quest'angolino vive una folla di artisti del teatro – drammaturghi, registi e attori, persone che nella logica della propria vocazione incarnano l'idea di immaginazione, ingegnosità, originalità e libera scelta. Ma essi non sono soli, e hanno compagnia persino nei momenti più intimi e privati: il Grande fratello non dorme mai, i suoi occhi guardano sempre e le sue orecchie non smettono mai di ascoltare. Nel gioco del gradimento e della disapprovazione del Grande fratello, dell'ingraziarselo o cadere in disgrazia, i movimenti liberi (capricciosi, futili) si presentano negli studi, sulla scena o nella camera da letto degli artisti sotto forma di incidenti... Ci sono troppi «incidenti» di questo tipo perché coloro che si trovano dalla parte di chi subisce riescano a far fronte agli effetti, e tanto meno a evitarli. In questa posizione davvero difficile si trovano proprio tutti: i miti e gli audaci, i carrieristi e i combattenti. Mischiati e rimischiati senza posa come mazzi di carta tra i dossier della polizia segreta, gli artisti non hanno altra scelta se non quella di comportarsi come palle da biliardo, dirigendosi dove vengono spinti e seguendo le vie preordinate per la categoria di cui fanno parte – sopportandone le conseguenze. E così che fanno?

I protagonisti del film di Donnersmarck condividono tutti la stessa difficile situazione, ma qui finiscono le somiglianze tra loro. Uno di loro – un regista finito nella lista nera – sceglie la coscienza limpida e la fedeltà alla propria visione artistica, e si suicida anziché pagare il prezzo della disonestà e del tradimento per poter accedere agli strumenti del mestiere ed essere autorizzato a creare. Un altro – il drammaturgo, l'intellettuale-modello, vanto del Grande fratello – ha preferito la possibilità di pubblicare e allestire i suoi lavori, di essere applaudito, recensito e inondato di premi di Stato, alla gioia di dire la verità, tutta la verità e nient'altro che la verità.

Il terzo personaggio – un'attrice adorata e idolatrata da tutti – è disposta a vendere il proprio corpo e a denunciare i colleghi pur di non essere bandita dalle scene; nel momento in cui rischia di cadere «in disgrazia» rivela agli inquisitori il luogo dove è nascosta la macchina per scrivere con cui era stato scritto un opuscolo di critica allo stato di tirannide; una volta trovata, sarebbe stata usata come prova in un processo politico contro il drammaturgo (l'uomo che ama e da cui è amata), condannandolo all'oblio. Ma è il suo inquisitore, maestro di interrogatori spietati, a provare compassione per l'amore che sta per essere distrutto, e a far sparire segretamente la prova del crimine, evitando il disastro. Il regista finito nella lista nera lascia in eredità al suo amico drammaturgo, come dono d'addio, un'opera mai portata sulle scene, la *Sonata per un uomo buono*. Dopo la caduta del regime che si reggeva sulla Stasi il drammaturgo dedica la nuova opera, con questo titolo, all'uomo che, nel suo passato di inquisitore, scelse l'umanità invece dell'obbedienza e della carriera.

Tutti gli artisti lottano con la resistenza del materiale su cui vorrebbero imprimere le proprie visioni. Ogni opera d'arte porta i segni di questa lotta: delle vittorie, delle sconfitte e dei tanti compromessi, imposti ma non per questo meno vergognosi. Gli artisti della vita e le loro opere non fanno eccezione. Il bulino che usano nel proprio lavoro di

incisione (più o meno coscientemente, e con maggiore o minore abilità) è il carattere. Questo è ciò che intendeva Thomas Hardy quando affermava che «il destino dell'uomo è il suo carattere». Il fato e le sue unità di guerriglia – gli incidenti – determinano il quadro delle scelte che si pongono agli artisti della vita. Ma è il *carattere* a decidere le scelte di questi ultimi.

Il contesto rende alcune scelte più probabili di altre, ma il carattere sfida quelle probabilità. Il carattere toglie agli incidenti, e ai loro manipolatori veri, presunti o sospettati, l'onnipotenza che gli si attribuisce o che essi vantano. Il carattere è ciò che si frappone tra l'accettazione rassegnata e l'audace decisione di sfidare le circostanze. E il carattere dell'attore a sottoporre le scelte che hanno superato trionfalmente il test di *probabilità* a un test di *accettabilità* molto più duro da superare. Fu il carattere che il 31 ottobre 1517, vigilia di Ognissanti, intimò a Martin Lutero di dichiarare «*Ich kann nicht anders*», «Non posso agire diversamente», mentre affiggeva le sue novantacinque tesi eretiche sulla porta della chiesa del castello di Wittenberg.

A giudizio di Knud Løgstrup, uno dei più acuti filosofi morali del XX secolo, la speranza della moralità (ossia della cura per l'Altro; o, in modo più esigente ma più vicino all'essenza della moralità, dell'essere per l'Altro) risiede nella sua *spontaneità preriflessiva*: «La compassione è spontanea in quanto se è minimamente interrotta, calcolata, annacquata per servire a qualcos'altro, ne viene completamente distrutta, o meglio trasformata nel suo opposto: nell'indifferenza» [6].

Emmanuel Lévinas, altro grande filosofo morale del Novecento, afferma che la domanda «Perché dovrei essere morale?» (vale a dire cercare giustificazioni del tipo «Me ne viene qualcosa?», «Che cosa ha fatto questa persona per me, perché io me ne prenda cura?», «Perché dovrei prendermene cura, se tanti altri non lo fanno?» o «Perché non può far lo qualcun altro al mio posto?») non è il *punto di partenza* della condotta morale, ma ne indica il crollo e la morte imminente. Secondo Lévinas l'assenza di moralità è iniziata con la domanda di Caino: «Sono forse io il custode di mio fratello?». Caino chiedeva una «prova» che fosse realmente suo dovere prendersi cura di suo fratello, partendo dal presupposto che prendersene cura potesse diventare un dovere solo per ordine di un potere superiore, presumibilmente dotato di sanzioni per punire la disobbedienza. Løgstrup, con la fiducia posta nella spontaneità, nell'impulso e istinto a fidarsi degli altri, anziché nella tendenza a calcolare guadagni e perdite, sarebbe sicuramente d'accordo con il giudizio di Lévinas.

Entrambi questi filosofi sembrano ammettere che la *necessità* della moralità o anche soltanto la sua *raccomandabilità* non possano e non debbano essere dichiarate in modo discorsivo, né tanto meno possano essere dimostrate; e che la stessa espressione «necessità della moralità» vada rigettata in quanto ossimoro, poiché tutto ciò che risponde a una «necessità» è altro rispetto alla moralità. Essi condividono anche l'idea che la condotta seguita avendo in mente il bene di altri non è morale se non è disinteressata: un atto è morale in quanto è espressione non calcolata, spontanea e perlopiù irriflessa di umanità. (In risposta a Stephen Toulmin, il quale afferma che un atto è «morale» quando collima con un «principio generale» [7], Løgstrup si sofferma sul più citato tra gli esempi usati da Toulmin per illustrare la propria tesi, e sostiene che «se il motivo del fatto che io restituisca a John il libro [preso in prestito] nel momento in cui glielo avevo promesso non ha nulla a che fare con la mia considerazione per John, ma piuttosto con la mia decisione di vivere in accordo con il principio secondo cui le promesse vanno mantenute, il mio atto non è morale ma moralistico» [8]). Un atto morale non «serve» ad alcuno «scopo», e sicuramente non è dettato da un'aspettativa di qualsiasi tipo di vantaggio, comodità, notorietà, esaltazione dell'ego, plauso pubblico o autopromozione. E vero che molto

spesso azioni «oggettivamente buone» (e cioè di aiuto e di utilità per altri) vengono compiute in vista di un vantaggio per chi le compie (ad esempio la grazia divina, la pubblica stima o l'assoluzione dal peccato basato sul pentimento, o il perdono divino per azioni insensibili o crudeli compiute in altre occasioni); ma proprio a causa di tali *motivazioni* quelle azioni non possono essere classificate come autenticamente *morali*.

Dagli atti morali «è esclusa qualsiasi ulteriore motivazione», afferma Løgstrup. L'espressione spontanea della vita è *radicale* proprio per via dell'«assenza di ulteriori motivazioni», come ad esempio (e forse in primo luogo) l'assenza di motivazioni legate a vantaggi da ottenere o a punizioni da evitare. Questa è una ragione cruciale per cui la domanda etica – quella pressione «oggettiva» a essere morali che deriva dal fatto stesso di essere vivi e di condividere il pianeta con altri esseri viventi – è e deve restare *silenziosa*. Obbedire alla domanda etica così come si esegue un ordine, per timore delle sanzioni che punirebbero chi disobbedisce, non è l'atto morale richiesto dalla domanda etica. Il conformarsi *non* è moralità, anche se avviene in risposta all'ordine di fare un qualche specifico bene. Nella moralità non c'è alcun «devi», alcun comando o coercizione; gli atti morali sono intrinsecamente *libere scelte*, espressione della libertà di azione del sé (esseri umani non liberi – se una simile contraddizione in termini fosse plausibile – non sarebbero «esseri morali»). Paradossalmente (o tutt'altro che paradossalmente) seguire la domanda etica significa dimenticare il suo potere coercitivo. Significa essere guidati esclusivamente dal bene dell'Altro.

L'immediatezza del contatto umano è sorretta dalle espressioni immediate della vita; essa non richiede, anzi non ammette, altro sostegno. La domanda etica è silenziosa, non specifica quale forma dovrebbe assumere la cura verso gli altri. Ma la sua forza consiste proprio nella reticenza e nel silenzio, grazie ai quali si astiene dal dare ordini, dal minacciare sanzioni e dal ridurre l'atto morale a un altro caso di conformità a forze superiori. Stavolta è Lévinas che concorderebbe senza riserve con Løgstrup. Lévinas ha sempre ripetuto che l'Altro ci impone di prenderci cura di lui in virtù della propria *debolezza*, non della propria *forza*; in virtù del suo *non potere* e/o *non volere* darci ordini, né costringerci a eseguirli. Nessun potere superiore ci costringe ad assumere una posizione morale. Dipende in ultima analisi da noi, e solo da noi, piegarci alla sfida del Volto dell'Altro e decidere in che modo dare un contenuto allo choc della nostra responsabilità verso un Altro. Come ha sintetizzato Richard A. Cohen, traduttore dei dialoghi di Lévinas con Philippe Nemo, l'esigenza etica non è una necessità ontologica. Il divieto di uccidere non rende impossibile omicidio, anche se l'autorità del divieto permane nella cattiva coscienza del male compiuto [...]

[9]. L'«essere» dell'etica consiste esclusivamente nel disturbare il compiacimento dell'essere.

Sul piano pratico ciò significa che, per quanto gli esseri umani possano non gradire di rimanere soli con i loro disegni e la loro responsabilità, è proprio questa solitudine a contenere la speranza di una comunanza moralmente feconda. Una *speranza* non è una certezza, né tanto meno una certezza garantita. E non è nemmeno una probabilità elevata, quell'assicurazione, sognata e ricercata, attestata dalla prova di tendenze statistiche...

La spontaneità e la sovranità delle espressioni di vita non garantiscono che la condotta che ne deriverà sarà una scelta eticamente corretta e lodevole tra il bene e il male. Le scelte, sia sbagliate *che* giuste, provengono dalla stessa condizione d'incertezza, di insufficiente determinazione e definizione e di mancanza di coercizione; lo stesso vale per l'impulso a correre pavidamente al riparo graziosamente offerto dai comandi autoritari di un potere armato di sanzioni che assicuri l'assoluzione, e vale *anche* per l'audacia di assumersi la responsabilità personale di una decisione di agire presa nonostante la tentazione di

trasferirla ad altre agenzie, tanto più se dotate di poteri superiori. Senza essere disposti a fare scelte sbagliate difficilmente si avrà la necessaria perseveranza nel cercare la scelta giusta. Lungi dall'essere, come sostengono diversi filosofi della morale, una seria minaccia alla moralità o un fastidioso abominio, *l'incertezza è il terreno proprio della persona morale, l'unico suolo in cui la moralità può germogliare e fiorire.*

Nell'odierno regime di deregolamentazione e privatizzazione, la promessa e la prassi dello «scarico di responsabilità» sono rimaste sostanzialmente le stesse rispetto alle prime fasi della storia moderna: ora, come allora, esse immettono una certa misura di vera o presunta chiarezza in una situazione disperatamente opaca; la vertiginosa complessità del compito è così sostituita (o meglio nascosta) da una serie di regole semplici che dettano obblighi e divieti. Oggi, come ieri, i singoli attori sono incalzati, pungolati e/o blanditi affinché ripongano fiducia in autorità che decidano e definiscano esplicitamente gli ordini che la domanda implicita pone agli attori in una determinata situazione, e quale sia il limite oltre cui la loro responsabilità incondizionata cessa. L'espediente rimane in gran parte lo stesso, ma oggi al suo servizio tendono a essere utilizzati strumenti diversi.

I concetti di responsabilità e di scelta responsabile, che un tempo rientravano nel campo semantico del dovere etico di prendersi cura delle esigenze dell'Altro, si sono, o sono stati, spostati nell'ambito dell'autorealizzazione e del calcolo dei rischi personali; e sono stati posti al servizio di interessi centripeti e autoreferenziali. In questo processo «l'Altro» come grilletto, bersaglio e metro di una responsabilità accettata, presupposta e agita è pressoché scomparso dalla vista, spinto ai margini o messo in ombra dal sé dell'attore. «Responsabilità» significa ormai, come prima e ultima cosa, *responsabilità verso se stessi* («ti meriti questo», «lo devi a te stesso», come tendono a ripetere oggi senza mezzi termini i rivenditori di «scarico di responsabilità»), mentre le «scelte responsabili» sono, come prima e ultima cosa, le mosse che servono agli interessi e soddisfano i desideri dell'attore, allontanando la necessità di compromesso e impedendo il sacrificio di sé.

L'esito non è molto diverso dagli effetti «adiaforizzanti» [10] dello stratagemma messo in atto dalla burocrazia nella fase «solida» dell'era moderna. Quello stratagemma consisteva nel sostituire la «responsabilità verso» (un superiore, un'autorità, una «nobile causa» e i suoi portavoce, da cui traeva origine l'azione) alla «responsabilità per» (per il benessere, l'autonomia e la dignità di un altro essere umano collocato all'altro estremo dell'azione, tra i destinatari di essa). Oggi invece gli effetti adiaforizzanti (che rendono cioè le azioni eticamente neutrali e dunque esenti da valutazione e censura etica) tendono a essere ottenuti in primo luogo attraverso la sostituzione della «responsabilità per gli altri» con una combinazione di «responsabilità verso se stessi» e «per se stessi». Il balzo verso l'interpretazione consumistica della libertà prevalente nella fase «liquida» della modernità ha come vittima collaterale l'Altro come principale oggetto di responsabilità etica e di interesse morale.

Una ventina d'anni fa, seguendo fedelmente il tortuoso itinerario dell'«umore pubblico», Colette Dowling, in un libro che ebbe vasta diffusione e grande influenza, dichiarava che il desiderio di incolumità, calore e cure era «un sentimento pericoloso» [11]. Le Cenerentole dell'età che iniziava erano ammonite a non cadere nella trappola: nell'impulso a prendersi cura degli altri si celava il terribile rischio della dipendenza, della perdita della capacità di scegliere l'onda di marea più comoda da cavalcare e cambiare prontamente onda appena cambiava la corrente. Come ha commentato Arlie Russell Hochschild, «la [...] paura della dipendenza dagli altri evoca l'immagine del cowboy americano, solitario, distaccato da tutto, che spazia libero con il suo cavallo [...]. Dalle ceneri di Cenerentola, dunque, nasce una cowgirl postmoderna». Il più popolare bestseller del momento, ricco di empatia e di consigli, «sussurra[va] al lettore: 'Attenzione

a investire nelle emozioni' [...] La donna doveva investire nell'impresa solitaria della realizzazione di se stessi».

Lo spirito commerciale della vita intima prende corpo in immagini che contribuiscono alla formazione di un paradigma di sfiducia [...] offrendo come ideale un'individualità ben difesa contro tutto ciò che può ferire. [...] Le imprese eroiche da portare a compimento sono il distacco, l'allontanamento, il riuscire a non dipendere dagli altri. [...] In molti dei manuali «freddi» l'obiettivo dell'autore è prepararci alla relazione con un prossimo che non ha bisogno di cure e che non si curerà di noi [12].

La possibilità di popolare il mondo di persone più premurose e/o di indurle a essere più premurose non rientra nei panorami dipinti dall'utopia consumistica. Le utopie privatizzate dei cowboy e delle cowgirl dell'era consumistica promettono piuttosto un'ampia distesa di «spazio libero» (libero per *me*, ovviamente), vasto ma «recintato», chiuso agli ospiti non invitati o sgraditi: una sorta di vuoto di cui il consumatore liquido-moderno, intento alle sue imprese solitarie, ha sempre più bisogno e non ha mai abbastanza. Lo spazio che gli occorre, e per il quale tutti gli consigliano di lottare, può essere conquistato e posseduto solo allontanandone o umiliando altri esseri umani, e in particolare chi si prende cura di altri e/o potrebbe aver bisogno delle nostre cure.

Il *mercato* dei consumi è subentrato alla *burocrazia* solido-moderna nel compito di adiaforizzare, schiacciando la sgradevole mosca dell'«essere *per*» dall'allettante balsamo dell'«essere *con*». Accade esattamente ciò che aveva anticipato Emmanuel Lévinas riflettendo sull'idea che la «società» possa essere, anziché (come proponeva Hobbes) un meccanismo che rende possibile a *egoisti congeniti* una comunanza umana pacifica e amichevole riducendone o reprimendone le propensioni egoistiche, un espediente per porre interessi «centripeti» e una vita incentrata su di sé, autoreferenziale ed egoistica, alla portata di esseri *congenitamente morali*, riducendone le infinite «responsabilità per gli altri» inevitabilmente innescate dal volto dell'Altro, anzi dal dato inevitabile della comunanza umana.

È estremamente importante sapere se la società nel significato corrente del termine è il risultato di una limitazione del principio che l'uomo è un lupo per l'uomo, o se al contrario provenga dalla limitazione del principio che l'uomo è per l'uomo. Il sociale con le sue istituzioni, le sue forme universali, le sue leggi, deriva dal fatto che sono stati posti dei limiti alle conseguenze della guerra tra gli uomini, oppure dal fatto che è stato limitato l'infinito che si apre nella relazione etica dell'uomo all'uomo? [13]

Le spinte odierne non tendono all'autosegregazione e al ritiro dal mondo. Al contrario, la liberazione dell'individuo dalla fitta rete di fedeltà e obblighi, ereditata o formatasi artificialmente ma consolidatasi, ha *aperto* al mondo esterno gli individui liberati come mai era avvenuto nella storia umana. Questa nuova apertura ridefinisce il mondo esterno come contenitore immenso di infinite possibilità e opportunità che si possono vincere o perdere, apprezzare o deprecare, a seconda delle abilità, dell'ingegno e dello sforzo individuali. Il mondo in quanto tale è un luogo di avventura emozionante, e al tempo stesso una terra selvaggia piena di pericoli oscuri e terribili (tra i quali probabilmente il rischio dell'insuccesso, con relativa vergogna e umiliazione, merita il posto d'onore); il mondo è oggetto d'intensa curiosità e desiderio, e al tempo stesso è fonte di terrore e dell'impulso a fuggire.

Nel complesso, liberare la spinta centrifuga porta con sé rischi incalcolabili; ma nemmeno la si può reprimere completamente per seguire soltanto gli impulsi centripeti. Nessuna delle due opzioni è chiaramente desiderabile ed esente da temibili effetti collaterali. Non è facile arrivare a un compromesso tra i due estremi, e un sentiero che si tenga a distanza da due opposti entrambi da evitare dev'essere ancora tracciato. Si può dire, metaforicamente, che il percorso di una vita si trovi a oscillare tra le insidie dell'anoressia e della bulimia, con le loro tentazioni e orrori...

Digressione: mangiare come archetipo di scelte di vita

Il tempo di permanenza dei bestseller di oggi sugli scaffali delle librerie è ormai una via di mezzo tra quello del latte e dello yogurt: i titoli nelle classifiche dei libri più venduti cambiano ogni settimana. Ma nell'elenco settimanale dei bestseller, almeno negli Stati Uniti, due generi sono sempre presenti o quasi: i libri che propongono nuove diete e i libri di cucina che presentano nuove ricette, divertenti e originali.

L'anima americana (e non solo quella americana) è divisa. Addestrati, consigliati e pungolati a cercare piaceri sempre nuovi ed esposti ogni giorno a promesse e tentazioni sempre nuove, gli americani (e non solo gli americani) sognano sempre nuove estasi del palato e anelano a essere visti e ammirati nel ruolo di raffinati e sofisticati intenditori o gourmet dagli amici, dai poliziotti e vigilantes della moda e da altre persone che contano (non dimentichiamo la smania di esaltazione dell'io). Addestrati, consigliati e pungolati a tenere in allenamento il proprio corpo (recipiente di piaceri passati, presenti e si spera futuri) affinché possa ingurgitare sempre nuove delizie, ma messi quotidianamente in allarme contro il grasso, gli agenti tossici e gli altri «nemici interni» che, se entrassero, potrebbero impedire di deliziarsi ancora, gli americani (e non solo gli americani) non possono far altro che guardare con sospetto ogni boccone di cibo, contare le calorie che dovrebbero smaltire se lo ingerissero e studiare gli strani termini chimici riportati sulla confezione, sperando di arrivare al giusto compromesso tra i benefici sperati e i possibili danni. Un vero e proprio «doppio legame», da manuale, perfetto scenario per la creazione di una personalità scissa, contraddittoria o schizofrenica - per usare un termine medico alla moda {peraltro assai controverso}. Ogni azione compiuta, o presa in considerazione, richiede un antidoto che ne elimini gli effetti morbosì: Vigiare la sera, pillola anticoncezionale la mattina dopo...

Di qui l'anoressia e il suo *alter ego*, la bulimia: le figlie gemelle della vita liquido-moderna del consumatore. Entrambe, per quanto diverse, sono in perfetta sintonia con una esistenza condannata a scelte infinite, che costringe l'artista della vita a navigare tra valori incompatibili e impulsi contraddittori. Finché persiste la contraddizione, gli sforzi per superarla, e il sapere utilizzato in questi sforzi, sono destinati ad apparire inadeguati e l'attore sarà molto probabilmente accusato di inettitudine o negligenza.

Gli psicologi americani Neal E. Miller e John Dollard condussero degli esperimenti sui topi, proponendo loro una «offerta speciale» che conteneva sia del succulento lardo che una fastidiosa scossa elettrica. I topi dell'esperimento si aggiravano attorno

alla fonte da cui proveniva quell'ambiguo messaggio, impossibilitati a fare alcunché di razionale (del resto ben poco di razionale si poteva fare...). Nel 1941 i due studiosi formularono una teoria: nel punto in cui trazione e spinta, attrazione e repulsione, attrazione crescente all'aumentare della fame, e repulsione sempre maggiore all'avvicinarsi al filo elettrico scoperto, sono in equilibrio, le reazioni più probabili sono squilibrio mentale e irrazionalità di comportamento. Konrad Lorenz condusse un originale esperimento con degli spinarelli, stipandoli in un acquario troppo piccolo, in modo che ogni pesce non riuscisse più a capire se si trovava nel proprio territorio (nel qual caso per istinto avrebbe combattuto gli intrusi) o nel territorio di altri spinarelli (nel qual caso se la sarebbe svignata). Di fronte a segnali così contraddittori, incomprensibili e impossibili da riconciliare, i pesci sollevavano la coda in alto e mettevano la testa nella sabbia, incapaci di seguire uno dei due schemi «razionali», di scegliere cioè tra l'attacco e la fuga.

Entrambi gli esperimenti gettano luce sui fenomeni dell'anoressia e della bulimia nella società liquido-moderna dei consumatori, che ha tra le proprie caratteristiche normali e permanenti «offerte speciali» che contengono sia vantaggi attraenti che effetti collaterali sgradevoli, nonché un'ambiguità delle regole associate a determinate situazioni di scelta. Si può quasi dire che anoressia e bulimia siano delle reazioni prevedibili, fatto salvo un unico fattore cruciale, che manca invece nel caso dei topi o dei pesci: le forme di reazione *umane* tendono a essere indotte *culturalmente*, più che determinate da istinti innati e dunque immuni ai capricci delle norme culturali. Mentre l'ambiguità è il compagno inseparabile della condizione esistenziale umana, le reazioni dell'uomo probabilmente non assumerebbero la forma di disturbi collegati all'alimentazione, se non fosse per l'attuale prevalenza della spinta «centripeta» e per la tendenza che ne deriva a identificare le *souci de soi* e l'*amour propre*, la cura di sé e l'autostima, principalmente, se non esclusivamente, con la cura del *corpo*: e, più precisamente, con l'adeguatezza del corpo, la *fitness* (e cioè la sua capacità di produrre e assorbire i piaceri che il mondo e gli altri esseri umani che lo popolano sono in grado di offrire), e con la sua *apparenza*, che mira ad attrarre i potenziali donatori di sensazioni piacevoli.

Il *souci de soi* ridotto (o quasi) alla cura del corpo pone gli uomini e le donne della società consumistica in una situazione simile ai topi di Miller e Dollard e ai pesci di Lorenz. Il confine tra il corpo e il resto del mondo è destinato a diventare sede di forte *ambivalenza* e dunque di *ansia*. Il mondo esterno è e resta la fonte (unica) di tutte le sostanze necessarie alla sopravvivenza fisica e dei piaceri che sono la finalità della cura del corpo. Quel mondo, tuttavia, contiene dei pericoli per la sopravvivenza fisica e per la capacità di generare e consumare piacere: pericoli tremendi – quelli noti lo sono soprattutto perché onnipresenti e scarsamente definiti, e pertanto difficili da individuare ed evitare, mentre gli altri sono tanto più spaventosi perché mai incontrati, dunque segreti e di fatto invisibili. Tuttavia la soluzione radicale (razionale?) a tale dilemma – quella di chiudere i confini e vietare completamente il traffico frontaliero – non è un'opzione disponibile. La protezione dalle tossine può essere accresciuta solo dalla rinuncia a ulteriori piaceri e resa infallibile solo in stile Ade: ponendo termine cioè a qualsiasi piacere e gioia. Tutta l'interfaccia tra il corpo e il mondo esterno deve essere sottoposta a stretta sorveglianza; le aperture del corpo devono essere vigilate a tempo pieno, sette giorni su sette e ventiquattr'ore su ventiquattro, da guardie armate e funzionari

dell'immigrazione vigili e severi.

L'anoressia è l'equivalente del tipo di risposta nord-coreano o birmano all'ambivalenza del mondo esterno: la totale chiusura dei confini e il divieto di qualsiasi importazione dall'esterno, anche al prezzo di mantenere chi è dentro in condizioni di perenne miseria e indigenza. Chi sta all'interno può anche abituarsi a una vita di stenti e a temere qualsiasi cambiamento; arriverà a detestare la sensazione di stomaco pieno anche se muore di fame, come il protagonista del racconto di Franz Kafka, *Un digiunatore*, scandalizzato e disperato per aver posto un limite al proprio digiuno: «Perché smettere proprio adesso, dopo quaranta giorni? Avrebbe resistito ancora a lungo, senza limiti di tempo; perché smettere proprio quando era sul più bello del digiuno, anzi, proprio quando non era neppure arrivato il più bello? Perché mai lo si voleva defraudare della gloria di continuare a digiunare, di essere non solo il più grande digiunatore di tutti i tempi, cosa che lui forse era già, ma di superare persino se stesso fino all'inconcepibile, poiché egli non avvertiva limiti alla capacità di digiunare?» [14].

La bulimia, invece, significa affrontare la sfida direttamente e risolversi a combatterla nei suoi termini. Può essere vista come variante *simmetrica* della «catena schismogenetica» di Gregory Bateson in cui, durante un conflitto, entrambe le parti (le tentazioni indotte dal mercato e i consumatori che ne sono il target) competono nello stesso gioco con le stesse armi e per la stessa posta, e in cui qualsiasi trionfo di una parte accresce la risolutezza e la combattività dell'altra. Più la sfida è sfrontata, impudente e vistosa, tanto più spavalda e provocatoria sarà la reazione. Rispondere all'opulenza con l'opulenza, all'eccesso con l'eccesso...

Entrambe le reazioni, certo, sono stimulate *culturalmente* e diffondendosi per imitazione rischiano ugualmente di passare di moda. Dopo tutto si tratta di risposte immaginarie a un problema vero; irrazionali in quanto non superano il problema, né fanno in modo che si allontani. Prima o poi, probabilmente, la loro inefficacia ne corroderà la popolarità, e si cercheranno e troveranno nuove risposte, non necessariamente più efficaci, ma ancora non sperimentate e dunque ancora non screditate. Ma ciò non sarà sufficiente a recidere le radici da cui esse si sviluppano. Tali radici, in fin dei conti, affondano e si riproducono nel terreno fertile dell'opulenza consumistica liquido-moderna.

La nuova apertura ha accresciuto le opportunità e prospettive di piacere degli individui, ma almeno per ora non ha reso lo stesso servizio alle responsabilità che essi percepiscono nei confronti delle possibilità e prospettive del mondo. A tale tendenza ben si adatta la metafora del «cacciatore», laddove quella del «giardiniere» corrispondeva alle pressioni socializzanti e alle strategie di vita raccomandate prevalentemente nella fase «solida» dell'era moderna, e la metafora del «guardacaccia» era adatta a descrivere le tendenze prevalenti nelle epoche premoderne.

I cacciatori non passano molto tempo a strofinare, lucidare e rimettere a nuovo la propria casa. Non vedono l'ora di *uscire* e adorano gli spazi aperti: è là fuori, nelle distese ancora inesplorate, ricche di selvaggina e pullulanti di avventura, che essi sperano di incontrare la felicità che attende di essere scoperta. Il loro modo di cercare la felicità li conduce nel vasto mondo. E questa, allora, la forza centrifuga generata dal loro desiderio

di felicità e che, una volta generata, tiene in movimento i cacciatori? Sì, più o meno... Ma a una condizione. I cacciatori sono come il leggendario re Mida, che trasformava in oro tutto ciò che toccava: tutto ciò che toccano (o avvistano, o prevedono e sperano di avvistare) si trasforma in selvaggina, che viene cacciata e invita alla caccia. Il mondo frequentato dai cacciatori appare come una riserva di caccia.

Si tratta dunque di una forza centrifuga, che non è tuttavia l'unica che possa essere generata dalla ricerca di felicità rivolta verso l'esterno. In ultima analisi, tutte le forme di forza centrifuga ricadono, intenzionalmente o meno, sul «centro»; ogni forma è innescata dal desiderio di felicità e serve, intenzionalmente o meno, alla felicità di coloro che la usano o che ne vengono guidati. In ogni forma la contrapposizione tra motivazioni egoistiche e altruistiche si attenua e tende a cancellarsi del tutto. Ma mentre nella forma di forza centrifuga costituita dall'«essere *per* altri» la forza centripeta può essere vista come effetto collaterale, imprevisto, non intenzionale e sfuocato o come sua sovrabbondanza, nel caso dei cacciatori la forza centrifuga che li tiene in movimento appare un prodotto principale, scelto consapevolmente e perseguito con impegno, della spinta centripeta, e di fatto una estensione del suo opposto centripeto.

L'opposizione tra forze centripete e centrifughe che si biforcano dal ceppo comune dell'impulso a ricercare la felicità non è un'alternativa secca. Le due forze sono distinguibili con chiarezza solo in modelli astratti, nella pratica dell'esistenza di rado si presentano separate e la regola dei rapporti tra esse è piuttosto di complementarità. Tuttavia esse si pongono come un'autentica *scelta* di fronte all'attore che ricerca la felicità. L'evidenza, o la quasi-invisibilità, dell'alternativa scartata e la forma che la sua presenza assume sono conseguenze (coscienti o meno) di quella scelta; entrambe rientrano nell'ambito di responsabilità dell'attore.

Le pagine che seguono prendono in esame il quadro in cui è destinata ad avvenire la scelta tra le diverse strategie di ricerca della felicità e in cui potrebbe nascere, intenzionalmente o meno, ed essere (coscientemente) assunta la responsabilità delle sue conseguenze. Il ruolo di portavoce dei due poli (rispettivamente centripeto e centrifugo) del continuum lungo cui vengono rappresentate le scelte e tracciate le prassi è qui affidato rispettivamente a Friedrich Nietzsche e a Emmanuel Lévinas.

In *Ecce Homo* - testo che più di qualsiasi altro scritto di Nietzsche si avvicina a un modello di «autobiografia ragionata», di pubblica confessione del significato e dell'importanza che egli aveva attribuito alla sua opera, rendendo «testimonianza» a se stesso - il filosofo non costringe i suoi lettori a fare sforzi di fantasia, ma proclama e deplora senza mezzi termini o ambiguità la «sproporzione tra la grandezza del [suo] compito e la *piccolezza* dei [suoi] contemporanei», evidenziata dal fatto che «questi non [lo] ascoltano, e neppure [lo] vedono».

. Si noti che Nietzsche scriveva queste parole nell'autunno del 1888; difficilmente avrebbe potuto fare la stessa rimostranza centoventi anni dopo, in una società ormai sufficientemente «matura» per ascoltare, vedere, e apprezzare - una società cui Nietzsche fornì *avant la lettre* i termini che essa reputa adatti a narrare i suoi umori e le sue intenzioni. «A me si confà unicamente il giorno seguente al domani. C'è chi è nato postumo» [15]: quest'affermazione di Nietzsche era destinata a avverarsi. Sfiduciato verso i suoi contemporanei, e sicuro che essi non si sarebbero rivolti a vedere e ascoltare nella direzione dove la sua grandezza attendeva di essere scoperta, Nietzsche dichiarava che *Also sprach Zarathustra* (il più eminente dei suoi libri, «il libro più alto che esista» e «il più profondo», «una fonte inesauribile dove non si può calare il secchio senza farlo risalire colmo d'oro e di bontà») era per l'umanità «il più grande regalo che essa abbia mai avuto». E concludeva l'indagine retrospettiva sulla propria vita con il seguente verdetto:

Conosco la mia sorte. Un giorno sarà legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme – una crisi, quale mai si era vista sulla terra, una decisione evocata *contro* tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato. Io non sono un uomo, sono dinamite [...]

Vuole la mia sorte che io debba essere il primo uomo *decente*, che sappia oppormi a una falsità che dura da millenni [...] [16].

Qual era dunque la «*tremenda verità*» che Nietzsche era convinto di avere scoperto? E perché egli prevedeva che tale scoperta facesse piombare il genere umano in una crisi senza precedenti? La scoperta era, secondo lo stesso Nietzsche, che la moralità è una mistificazione, un segno di decadenza, il prodotto di una cospirazione dei deboli e degli indolenti, dei vigliacchi e degli inetti contro tutto ciò che è grande, nobile, sublime, potente, ispirato e fonte di orgoglio («la *compassione* è chiamata virtù solo fra i *décadents*»). Nietzsche scelse il termine «immoralista» per definire se stesso: «Io sono fiero di avere questa parola per contrappormi a tutto il resto dell'umanità» [17].

Nietzsche era effettivamente un «immoralista» che sfidava apertamente e respingeva con disprezzo l'intera tradizione etica giudaico-cristiana su cui si fondava quella formazione chiamata «civiltà europea» (o meglio l'idea di sé e l'ideale mai del tutto raggiunto, ma perseguito all'infinito, di quella civiltà). Nietzsche capovolgeva gli assiomi su cui poggiava l'idea di moralità, di opposizione tra bene e male.

Che cos'è buono? – Tutto ciò che eleva il senso della potenza [...]

Che cos'è cattivo? – Tutto ciò che ha origine dalla debolezza. [...] I deboli e i malriusciti devono perire: questo è il principio del nostro amore per gli uomini. E a tale scopo si deve anche essere loro d'aiuto.

Che cos'è più dannoso di qualsiasi vizio? – Agire pietosamente verso tutti i malriusciti e i deboli [...]. [18].

«Conosco il piacere del *distruggere*», dichiarava fieramente Nietzsche. «Io sono il primo *immoralista*: perché io sono il *distruttore par excellence*» [19]. Da lui avrebbero potuto trarre ispirazione (come effettivamente avvenne in parecchi casi) diverse generazioni di «distruttori *par excellence*», armati adeguatamente per fare del verbo carne (o meglio, a far sì che il verbo uccidesse la carne) e pronti a lavorare duramente per realizzare la sua visione. Ciò che essi potevano apprendere da Nietzsche – e che abbracciarono entusiasticamente – era l'elogio del «*pathos della distanza*» [20], dell'«aristocraticità del modo di sentire» che «venne scalzata dalle più sotterranee fondamenta mercé questa menzogna dell'uguaglianza delle anime». Ed essi poterono trovare, per la loro intenzione di aiutare «i deboli e i malriusciti» a «perire», l'assoluzione nel verdetto di Nietzsche secondo cui i suoi contemporanei avevano ereditato dal cristianesimo un'etica (dal cui «impuro respiro» egli si sentiva «soffocato») che era «una rivolta di tutto quanto striscia sul terreno contro ciò che possiede un'altezza» [21] e rappresentava la spoglia velenosa della ribellione di «questo segreto verminaio», di «questa masnada codarda, effeminata e dolciastra»...

Il genere umano si divideva per Nietzsche in due categorie: i «potenti» e in *quanto tali* perfetti (infatti «l'idea di preminenza politica si risolve sempre in un'idea di preminenza spirituale», come nel caso del «puro» e dell'«impuro» che si fronteggiano «come segno distintivo delle classi» [22]), e i «deboli» e in *quanto tali* «malriusciti». Questa divisione

fondamentale a suo giudizio si sovrapponeva a tutte le altre e ne era la spiegazione ultima. Sono

i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire ad avere avvertito e determinato se stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim'ordine, e in contrasto a tutto quanto è ignobile e d'ignobile sentire, volgare e plebeo [...]. Il pathos della nobiltà e della distanza [...] il perdurante e dominante sentimento fondamentale e totale di una superiore schiatta egemonica in rapporto a una schiatta inferiore, a un «sotto» – è *questa* l'origine dell'opposizione tra «buono» e «cattivo».

Com'è possibile che «i nobili e i potenti» divengano metro, anzi sinonimo, di tutto ciò che esiste di buono e di elevato, mentre tutti gli altri si trasformino in una mediocre «schiatta inferiore» composta da gente «volgare e plebea»? Beh, «il diritto signorile di imporre nomi si estende così lontano che ci si potrebbe permettere di concepire l'origine stessa del linguaggio come un'estrinsecazione di potenza da parte di coloro che esercitano il dominio [...] I potenti *hanno* il diritto di «impo[r]re con una parola il suggello definitivo a ogni cosa e a ogni evento», e di imporre quei nomi, in virtù del fatto che *sono in grado* di farlo – solo *loro*, solo i potenti. L'etica inventata dal giudaismo e rilevata e sviluppata dal cristianesimo è stata una ribellione contro questa verità di fondo: una insurrezione, dunque, di coloro che sono «suggell[ati] con una parola» ed esclusi dall'universo del bene. Sulle bandiere della ribellione è stato ricamato il ribaltamento della verità:

I miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gl'impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i deformi sono anche gli unici devoti, gli unici uomini pii, per i quali soli esiste una beatitudine – mentre invece voi, voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi, gl'insaziabili, gli empi, e sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i dannati! [23]

Quella ribellione nasce da un'invidia chiamata *ressentiment*, miscela peculiare di gelosia, invidia e dissonanza cognitiva; non aveva bisogno di altra fonte, e dunque nemmeno di spiegazione. La ribellione era ed è un atto di vendetta contro la superiorità e la nobiltà dei potenti; non per l'uso ingiusto ed egoista che essi fanno del proprio potere, come sosterrebbero i portavoce dei ribelli. Quella ribellione era solo una vendetta contro l'«elevato sentire», non contro la prepotenza... Gli inferiori non riuscivano a sopportare la vista di chi era migliore di loro; trovavano tale spettacolo umiliante e disgustoso in quanto mostrava qualcosa cui anelavano ma non potevano raggiungere, che desideravano ardentemente ma era loro precluso. Essi sospettavano che la sconfitta sarebbe stata inevitabile se avessero tentato di raggiungere lo splendore dei superiori. Ciò che ai superiori riusciva con naturalezza e come semplice dato di fatto agli inferiori poteva riuscire solo come artificio, come violenza perpetrata ai danni della natura; ma il modo di essere nel mondo che essi invidiavano ai superiori era proprio l'impossibilità dell'artificio, di ogni e qualsiasi artificio, imitazione o replica. Il «bene» dei superiori, una volta trasferito agli inferiori o rubato da questi, non poteva che trasformarsi nel suo opposto: in male. L'esproprio dei signori, insisteva Nietzsche, non avrebbe nobilitato la gente comune, né poteva farlo.

I «bennati» si *sentivano* appunto come i «felici»; non avevano bisogno di costruire artificialmente la loro felicità unicamente rivolgendo lo sguardo ai loro nemici, né di imporsela talora per forza di persuasione, di menzogna (come sono soliti fare tutti gli uomini del *ressentiment*), e così pure, in quanto uomini completi, sovraccarichi di

forza, e perciò *necessariamente* attivi, non sapevano separare dalla felicità l'agire [...].

Tutto ciò in notevole contrasto con la «felicità» al livello degli impotenti, degli oppressi, degli esulcerati da sentimenti velenosi e astiosi, nei quali essa appare essenzialmente come narcosi, stordimento, quiete, pace, «sabbath» distensione dell'animo e rilassamento del corpo, insomma in forma *passiva* [24].

Diversamente dai difensori dei benefici universali dell'ineguaglianza più reticenti, perché politicamente corretti (leggi: ipocriti), Nietzsche non nasconde il suo appoggio senza riserve all'ordine aristocratico dietro l'abbozzo/previsione/promessa di un effetto di ricaduta, di capillarità verso il basso: la felicità è dominio *esclusivo* di pochi eccelsi, e il solo bene che i plebei possono attendersi da tale esclusiva può venire dall'accettazione di questa legge di natura. Accettandola essi si risparmierebbero le prove e le tribolazioni, i tormenti e le frustrazioni che il loro *ressentiment* inevitabilmente produrrebbe.

Si può dire che per Nietzsche la saggezza dell'ordine aristocratico stia nel dare a ognuno ciò che può ragionevolmente avere: ai forti la felicità dell'eccesso, ai deboli la tranquillità dell'arrendevolezza e la placida accettazione del fato. In tale visione la pietà e la compassione per i deboli e gli inermi sono crudeli quanto inefficaci: esse non trasformeranno i deboli in forti, ma li renderanno solo infelici; le speranze incautamente destate non faranno che aggiungere al danno dell'inferiorità la beffa della sconfitta. Come afferma Zarathustra, portavoce ufficiale e plenipotenziario di Nietzsche: «Il più grande dei miei pericoli fu sempre quello di risparmiare gli altri e di averne compassione; e ogni natura umana vuol essere risparmiata e sopportata» [25]. L'egoismo dei grandi e dei potenti è «sacrosanto» perché la loro grandezza e forza è per tutto il genere umano un dono (l'unico dono, ma anche il più grande e generoso che si possa immaginare). Purtroppo, direbbe Zarathustra, «vi è anche un altro egoismo», quello di coloro che hanno da offrire solo la propria debolezza e meschinità; un egoismo malato, «troppo povero, affamato, che vuol sempre rubare [...] Con occhio di ladro esso guarda a tutto quanto luccica; con l'avidità della fame conta i bocconi a chi ha da mangiare in abbondanza; e sempre si insinua alla tavola di coloro che donano» [26].

Il messaggio inviato da Zarathustra per conto di Nietzsche è tutt'altro che recondito o ambiguo. Esiste felicità per *tutti*, ma non la *stessa* felicità per ognuno. Il «sacrosanto» egoismo di chi è nobile, potente e di forte volontà è felicità; mentre l'unica felicità (o, più correttamente, assenza di infelicità) cui gli altri possono arrivare consiste nell'assimilare quella formidabile verità e attenersi a ciò che essa dice loro; e soprattutto nell'accettare la propria mediocrità e abbandonare sollecitamente i propri sogni fantasiosi, astenendosi da azioni inutili che essi (erroneamente e a proprio danno) pensano li possano rendere uguali ai superiori, sebbene in realtà non siano né possano *diventare* uguali a loro.

In questo quadro non c'è spazio per la ricerca della felicità. In entrambe le varianti – molto diverse tra loro – la «felicità» è una qualità che non si può *ottenere*, ma solo avere o non avere; chi ce l'ha può tuttavia perderla se si lascia ingannare (nel caso dei potenti) dai canti di sirena della compassione o (nel caso dei volgari e degli umili) dal *ressentiment*. Chi si affanna inutilmente attorno ai verdeti della natura lo fa a proprio rischio. Per evitare il disastro gli esseri umani vanno liberati: i potenti dalla pietà, dalla compassione, dai sensi di colpa (ingiustificati) e dagli *scrupoli* (*non richiesti*), e i «volgari» e gli umili dalla speranza.

Molto si è scritto a commento della descrizione nietzscheana dell'*Übermensch*, dell'Uomo superiore chiamato a grandi gesta e pronto a rispondere alla chiamata. A quell'uomo non si prospetta una vita facile: egli deve conquistare prima di tutto la propria

libertà e poi difenderla con tutte le forze. Nell'umanità scissa descritta da Nietzsche, è l'unico che si possa definire un «uomo fattosi da solo» o che debba *diventare* ciò che è, utilizzando i poteri del Superuomo e risolvendosi a seguire la propria vocazione e a conquistare la propria identità di Superuomo. I pronostici avversi sono all'altezza dei suoi eccelsi poteri e della sua volontà incrollabile; egli ha a che fare infatti con le folle dei «meschini»...

In un capitolo intitolato *Della virtù che rende piccoli*, Zarathustra condivide con i suoi ascoltatori le emozioni del Superuomo:

Io passo in mezzo a questa gente e tengo gli occhi aperti [...]. Essi cercano di mordermi perché io dico loro: le virtù piccole sono necessarie per gente piccola - e perché mi riesce duro il fatto che la gente piccola sia necessaria! [...]

Io passo in mezzo a questa gente e tengo gli occhi aperti: costoro son diventati più piccoli e diventano sempre più piccoli - *ma in ciò consiste la loro dottrina sulla felicità e la virtù* [...].

In fondo alla loro semplicità essi non vogliono, prima di tutto, se non una cosa: che nessuno gli faccia male. Così prevengono ognuno, facendogli del bene.

Ma questa è *virtù*: sebbene si chiami «virtù» [...].

Essi sono intelligenti, le loro virtù hanno dita svelte, ma gli mancano i pugni, le loro dita non sanno nascondersi dietro i pugni [...].

Ma questa è - *mediocrità*: sebbene si chiami moderazione [...].

Voi state diventando sempre più piccoli, voi gente piccola! Voi finirete per andare in rovina - per le vostre virtù piccole, per le vostre numerose meschine omissioni, per le vostre molte rassegnazioni meschine! [27]

Parole come queste, che grondano disprezzo per i «mediocri», si sentono pronunciare anche da Harry Lime, profittatore di guerra senza scrupoli, in una scena nel film di Carol Reed, *Il terzo uomo*, in cui il protagonista si trova in cima alla ruota panoramica del Prater di Vienna. Viste da 64,75 metri d'altezza le persone appaiono piccole e insignificanti: più simili a formiche o a scarafaggi che a esseri umani. Agli occhi di Harry Lime, perciò, la sofferenza e la morte provocata dalla penicillina adulterata per accrescere i profitti di chi la vende appaiono semplici «danni collaterali» che non avevano importanza, né mai ne avevano avuta; come un «nonnulla» che non merita tanto rumore. I «mediocri» non sono i tipi umani che hanno diritto al trattamento dovuto agli uomini, specialmente agli occhi di quell'altro uomo che guarda il panorama dall'alto della ruota della fortuna.

Saranno anche piccoli (e lo sono!), ma sono in molti, e - come afferma Zarathustra per conto di Nietzsche - «diventano di ostacolo a chiunque abbia fretta». Giustizia e pietà sono debolezze: «Tanta giustizia e compassione, altrettanta debolezza». Essere giusti e pietosi significa essere deboli. Essere forti significa *rifiutare* la pietà, e la giustizia. O almeno la giustizia che vorrebbero i «mediocri»: «Ma la plebe dirà ammiccando: 'Noi siamo tutti eguali' [...]. 'Non vi sono uomini superiori, noi siamo tutti eguali, l'uomo è uomo; davanti a Dio - siamo tutti eguali!' [...]. Ma questo Dio è morto. Davanti alla plebe, però, noi non vogliamo essere eguali [...]. Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grave pericolo [...] Dio è morto: ora *noi* vogliamo, - che viva il Superuomo» [28].

E stato l'avvento del Superuomo a rendere superfluo Dio. Una volta spazzate via l'indulgenza, la tolleranza e la pietà, nel mondo quale l'Uomo superiore lo vede (abbozza, prevede, presagisce, desidera, annuncia) non c'è spazio per Dio: quel Dio dell'eguaglianza, protettore della *conservazione* dell'uomo... Nel mondo futuro dell'Uomo superiore la sfida non è più come conservare l'uomo, ma «come può essere superato l'uomo?» [29].

La richiesta che Nietzsche ripete più spesso riguarda la «rivalutazione di tutti i valori». Tra i valori che è più urgente ridefinire, il posto d'onore spetta alla compassione e alla pietà per i deboli. La debolezza è peccato e non va compatita, ma trattata con disprezzo e senza pietà. Liberare significa distruggere le pastoie della compassione. La libertà, dunque, è per definizione una proposta per pochi, per gli (attuali o aspiranti) Uomini superiori, e, affinché sia ottenuta dai pochi, gli altri – i «mediocri» – devono essere liberati (leggi: privati) delle loro illusioni sull'uguaglianza e sul diritto alla compassione.

La franchezza con cui Nietzsche proclamava il credo dei professionisti della variante centripeta della ricerca della felicità praticata dalle «cowgirl postmoderne» e dai «cowboy postmoderni» era poco appetibile ai *suo*i contemporanei, e non stupisce che egli si considerasse un «precursore». Da allora, però, la sua sincerità è diventata, da debolezza che era, uno dei suoi principali punti di forza. Gli Harry Lime dell'era consumistica liquido-moderna possono citare Nietzsche e sottrarsi così all'accusa di scorrettezza politica, evitando di sottoscrivere in prima persona quelle idee che susciterebbero l'indignazione pubblica; questa è forse la causa principale (sebbene forse non la più pubblicizzata) dell'odierna popolarità di Nietzsche. Quella in cui viviamo è l'epoca della resurrezione di Nietzsche. Non più visto come iconoclasta, né come mera curiosità, egli è giudicato da molti degli attuali interpreti come un acuto – forse il più acuto – portavoce delle emozioni che muovono e ispirano la filosofia di vita di un numero crescente dei *nostri* contemporanei.

Mentre la categoria dell'*Übermensch* (l'«Uomo superiore» o «Superuomo») si può considerare l'asse su cui ruota la filosofia di Friedrich Nietzsche, la categoria della *responsabilità* costituisce il punto focale dell'opera di Emmanuel Lévinas. Queste due categorie, giustapposte, indicano ed esprimono la polarità della contrapposizione tra le due dottrine, viste come filosofie di vita. La prima categoria raccomanda un programma di cura e sviluppo dell'io, e interessi totalmente *autoreferenziali*; essa presenta inoltre la ricerca della felicità come sforzo di autopromozione. La seconda categoria offre invece una prospettiva di cura e interesse per l'Altro – e la felicità dell'«essere *per*».

Secondo Emmanuel Lévinas la responsabilità per l'Altro è la «struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività». L'etica, l'impulso del dovere morale, lo stimolo ad agire in base alla mia responsabilità non sono la ciliegina sulla torta del mio essere, non sono supplementi dell'essere, abbellimenti desiderabili ma non necessari della mia esistenza; al contrario, «il nodo stesso del soggettivo si stringe proprio nell'etica intesa come responsabilità» [30], *lo sono in quanto sono per altri*. «Essere» ed «essere per altri» sono in pratica sinonimi.

Allorché entra/irrompe nel mio sguardo, il Volto dell'Altro mi invita, dischiudendomi la possibilità di sfuggire all'«isolamento dell'esistere», e in tal modo mi chiama all'essere – che, diversamente dalla mera «esistenza», è inconcepibile senza il condividere («L'esistenza» – ci ricorda Lévinas – «è l'unica cosa che non posso comunicare: posso raccontarla ma non posso dividerla» [31]). La trama del mio «sé» è intessuta delle responsabilità che porto: «responsabilità per ciò che io non ho fatto, o anche che non mi riguarda», «appena altri mi guarda io ne sono responsabile, anche senza dover assumere nessuna responsabilità nei suoi confronti [...]», «Il volto mi chiede e mi ordina» [32]. Mi

chiede ordinandomi e mi ordina chiedendomi...

La responsabilità così intesa precede, si può dire, ogni mia intenzionalità. Essa non ha alcuna rilevanza rispetto alla nostra relazione, concepita come dipendenza mia da lui, o sua da me. Nella frase «il volto mi ordina» il verbo «ordinare» è usato in senso metaforico. Essa non si riferisce all'«ordinare» nel suo senso normale, colloquiale – a un comando cui si deve ubbidire. Quell'altro il cui «volto» mi ordina nella responsabilità non è un mio superiore, non è un capo che potrebbe infliggermi dolore, o comunque punirmi, per aver ignorato o rifiutato di eseguire il comando. Se obbedisco a questo non è per il potere superiore dell'Altro, ma per la sua debolezza, per la sua incapacità di costringermi ad assumere quella responsabilità che è divenuta mia con la sua presenza; Lévinas direbbe con la sua «prossimità», ma la parola «prossimità» è usata, come prima «ordine», in senso metaforico: non come vicinanza fisica o prossimità *istituzionale* (ad esempio la parentela), ma solo in riferimento al fatto di *pormi in uno stato di responsabilità*.

Come già si è detto, assumere uno stato di responsabilità non è una transazione; non è un contratto, né l'atto di specificare – e tanto meno di soppesare – i nostri rispettivi diritti e doveri, promesse e aspettative:

la relazione intersoggettiva è una relazione non-simmetrica [...]. In questo senso io sono responsabile d'altri senza aspettarmi di essere ricambiato, anche se dovesse costarmi la vita. L'inverso è affar suo. Io sono soggezione ad altri proprio nella misura in cui la relazione tra altri e me non è reciproca e io sono «soggetto» essenzialmente in questo senso. Sono io che sopporto tutto. [...] L'io ha sempre una responsabilità *in più* rispetto a tutti gli altri. [...] Sono io a sopportare altri, ad esserne responsabile. [...] La mia responsabilità è incredibile, nessuno potrebbe rimpiazzarmi.

Di fatto si tratta di dire l'identità stessa dell'io umano a partire dalla responsabilità [...]

La responsabilità è ciò che mi incombe in modo esclusivo e che, *umanamente*, io non posso rifiutare. [...] Io non-intercambiabile, io sono io soltanto nella misura in cui sono responsabile. Io posso sostituirmi a tutti, ma nessuno può sostituirsi a me: è questa la mia inalienabile identità di soggetto [33].

In un'ampia varietà di contesti, utilizzando un'ampia varietà di formulazioni, Lévinas riconosce e avvisa che «l'esigenza etica non è una necessità ontologica» [34]. La responsabilità per un Altro, l'essere per altri, è «reale» in un senso diverso (si potrebbe dire *più debole*) rispetto alle realtà *fisiche* o alla realtà dei «fatti *sociali*» che, secondo la memorabile definizione di Émile Durkheim, hanno dalla loro un potere coercitivo indomabile e la minaccia di sanzioni penali ai danni di coloro che li sfidano e li violano. La responsabilità *non ha la capacità di determinare* le mie azioni. Si può restare ciechi e sordi all'esigenza etica, oppure sfidarla in modo intenzionale e pienamente consapevole senza essere condotti in tribunale e senza rischiare eccessivamente ostracismo, sanzioni collettive o danni irreparabili alla propria autostima. Far fronte alla responsabilità etica, farsi carico di tale responsabilità, *assumersi la responsabilità di quella responsabilità*, è questione di scelta — senza avere nulla dalla propria parte, se non la voce della coscienza. L'assunzione della responsabilità non è *garantita* in alcun modo; «nell'uomo c'è la possibilità di non risvegliarsi all'altro: c'è dunque la possibilità del male [...]». Non ho affatto la certezza che l'altrimenti che essere' [così Lévinas chiama la resa all'altro – quella fuoriuscita dalla solitudine dell'essere autocentrico] possa trionfare» [35]. Le probabilità

sono, nel *migliore* dei casi, equivalenti, e molto spesso sono orientate contro l'atteggiamento etico. L'etica non è più forte, né «più reale» dell'esistenza: è solo migliore. Assumermi la responsabilità della mia responsabilità è il risultato della ricerca di quel «meglio» - ricerca che si può intraprendere o non intraprendere...

E questa, in ultima analisi, la scelta, la scelta fondamentale che tutti affrontiamo nella nostra ricerca della felicità. Una scelta che si deve fare quotidianamente, per restarvi tenacemente fedeli e riaffermarla giorno dopo giorno.

Possiamo solo ripetere le parole di Seneca citate in epigrafe al presente volume, secondo cui quando si deve «discernere ciò che rende felice la vita» si ha «l'occhio confuso» [36], e aggiungere che, duemila anni dopo, non sembriamo essere molto più vicini alla chiarezza di quanto non fossero i contemporanei di Seneca. Andiamo ancora a tentoni. In questo consiste, in ultima analisi, l'«arte della vita».

Poscritto.

Organizzare ed essere organizzati

Dunque, ognuno di noi è artista della propria vita: che lo sappia o no, che lo voglia o no, che gli piaccia o no. Essere artista significa dare forma e struttura a ciò che altrimenti sarebbe informe e indefinito. Significa manipolare probabilità. Significa imporre un «ordine» a ciò che altrimenti sarebbe «caos»: «organizzare» un insieme di cose ed eventi che altrimenti sarebbe caotico (casuale, fortuito e dunque imprevedibile), rendendo così più probabile il verificarsi di certi eventi anziché di altri.

«Organizzare» (o «gestire»: questi due termini sono come gemelli siamesi) significa fare mettendo insieme e coordinando diversi attori e risorse che altrimenti rimarrebbero separati e sparsi (presupposto tacito: senza «organizzazione» una simile comunanza e collaborazione non si verificherebbe). Per esprimere ciò che questo implica, spesso parliamo della necessità di «organizzare *le cose*», o addirittura (alludendo all'arte della vita) di «organizzare» - e presumiamo sempre (e a volte esplicitamente) che è proprio questo che serve se vogliamo «fare».

A chi dovremmo ispirarci per sapere come organizzare (e organizzarci), se non ai professionisti, a chi è responsabile di quelle entità che si chiamano «organizzazioni»? In fin dei conti si presume che la specializzazione di queste persone consista proprio nel? assicurare che «si faccia» ciò che si deve, giorno dopo giorno, immancabilmente e come va fatto (ossia come si voleva). E proprio questo ciò che essi fanno e si propongono di fare tutto il tempo che passano in ufficio.

Fino a poco tempo fa, come testimonia il dizionario, essi si davano da fare per «dare (a qualcosa) una struttura definita e ordinata» (presupposto tacito: questo «qualcosa» rimarrebbe altrimenti informe e disordinato). *Definito e ordinato...* Fino a pochissimo tempo fa il concetto di «organizzazione» era entrato a far parte dell'uso comune associato a grafici, diagrammi, organigrammi, dipartimenti, tempistiche, regolamenti; alla vittoria dell'*ordine* (di uno stato in cui si *fa* in modo che alcuni eventi siano molto più probabili di qualsiasi altro) sul *caos* (su uno stato in cui ogni cosa ha la stessa probabilità o una probabilità incalcolabile di accadere); alle «quattro C» (continuità, costanza, coerenza, coesione); al primato della struttura su ciò che viene strutturato, della cornice sul suo contenuto, della totalità sugli individui, degli obiettivi manageriali sul comportamento di ciò che viene gestito.

Ho scritto «fino a pochissimo tempo fa» perché oggi, entrando nella sede centrale di un'organizzazione, si sentono soffiare i venti del cambiamento. Qualche anno fa Joseph B. Pine e James H. Gilmore pubblicarono un libro, *L'economia delle esperienze* [1] il cui

titolo (sicuramente anche grazie all'aiuto dalle credenziali della Harvard Business School) accese immediatamente la fantasia degli studenti di Economia aziendale, elevando l'attuale modo di pensare di direttori e presidenti di aziende a nuovo paradigma degli studi di organizzazione. In un volume di stimolanti saggi pubblicato dalla Copenhagen Business School Press [2], i curatori Daniel Hjorth e Monika Kostera hanno delineato in termini generali e con notevole ricchezza di particolari il percorso dal vecchio paradigma organizzativo, imperniato sul «management» e sulla priorità del controllo e dell'efficienza, al paradigma emergente, che guarda soprattutto allo spirito imprenditoriale e sottolinea «le caratteristiche più vitali dell'esperienza: immediatezza, spirito ludico, soggettività e performatività».

Monika Kostera spiega come il «managerialismo» (ormai superato o in rapido declino, nonostante occasionali risentimenti e resistenze) «si nutra di potere e ne accumuli sempre più». Esso avrebbe tolto potere prima agli operai e agli impiegati, e poi, sempre più su nella scala dell'autorità, a coloro che si trovano alla guida delle organizzazioni. «Le fabbriche si trasformarono in gigantesche macchine [...] in cui gli operai erano visti come semplici estensioni, soggette a errore, del nastro trasportatore. Gli uffici seguirono la stessa evoluzione [...]». Lungo il percorso che va dal managerialismo all'«economia delle esperienze» sono nati, però, nuovi tipi di organizzazione, «imprenditoriali, dichiaratamente eclettiche, non lineari e a volte palesemente illogiche. Esse sono poste in essere sulla base dell'immediatezza, della soggettività, dello spirito ludico e della performatività» [3]. Sembrerebbe dunque giunto il momento di dire addio alla costanza, alla coerenza e alla coesione. Quanto alla continuità, anche quando emerge nei risultati, rimane comunque fuori dai progetti, dagli scopi dichiarati e dalle motivazioni; e quando (se) compare non è detto che venga collocata dai capi (e dagli operatori di borsa) tra i crediti dell'organizzazione...

Riguardo alle probabili conseguenze sociali e personali di queste radicali trasformazioni, il processo è ancora in corso e la giuria è ben lontana dall'aver raggiunto l'unanimità. Per alcuni osservatori la profonda revisione delle organizzazioni è un grande passo verso l'emancipazione e l'autonomia dei dipendenti; altri invece la presentano come un mutamento che conduce sia i subalterni sia i capi a invischiarsi e aggrovigliarsi in una rete di dipendenze generate dal lavoro. Alcuni parlano di nuovo e rilevante guadagno in termini di libertà, altri di ennesima forma di dominio, ancora più avido, spietato e diffuso; alcuni di improvviso tramonto dell'irreggimentazione e della routine disumanizzante, altri di invasione e conquista dei pochi spazi rimasti di autonomia e di riservatezza; alcuni di imminente restaurazione e affermazione dei diritti dei dipendenti all'autogestione e all'autoaffermazione, altri di un ulteriore passo verso l'esproprio delle loro caratteristiche private e personali, dei loro punti di forza e dei loro interessi. Ognuna di queste caratterizzazioni del processo, contraddittorie e in apparenza incompatibili tra loro, suona almeno in parte vera, e ognuna può invocare a proprio favore elementi sufficienti per non essere immediatamente rigettata.

L'avvento dell'«economia delle esperienze» è effettivamente ambiguo nelle sue conseguenze. E tale ambiguità si sottrae tenacemente ai tentativi di risolverla. Dopo tutto, se il passaggio dall'economia «manageriale» all'economia «delle esperienze» appare inarrestabile, una delle cause fondamentali sembra risiedere nella parziale invalidazione di ogni giudizio sicuro, per il progressivo offuscarsi, attenuarsi e scomparire dei confini che separavano nettamente sfere della vita e ambiti di valore un tempo autosufficienti e autonomi: il posto di lavoro e la casa, il tempo ceduto in appalto e il tempo libero, il lavoro e lo svago, gli affari e la famiglia (separazione, quest'ultima, che Max Weber vide come memorabile atto di nascita della modernità e dichiarazione di guerra a qualsiasi cosa

fosse irrilevante per gli scopi dell'organizzazione e non si prestasse a essere subordinata alla sua logica impersonale).

Nell'era dei telefoni cellulari e dei computer portatili e palmari non ci sono più attenuanti quando si è momentaneamente irraggiungibili in ufficio o a casa, fuori dalla portata degli impegni di lavoro o degli obblighi familiari. Essere costantemente agli ordini dei propri interlocutori o dei propri capi, dei propri familiari e dei propri amici, non è più solo una possibilità, ma un dovere e al tempo stesso una spinta interiore; sarà anche vero, come si dice per gli inglesi, che per ognuno la propria casa è un castello, ma ormai le pareti domestiche sono porose e tutt'altro che insonorizzate. Sempre più spesso si lavora a casa e ci si diverte al lavoro, ed è comprensibile che quasi non ci si raccapezzi più su quale sia l'habitat naturale di ogni attività, su dove e quando ci si debba aspettare cosa, e su dove e quando si debba arrivare (ammesso che sia possibile) alla conclusione che le aspettative sono andate deluse.

Parecchie funzioni che finora erano considerate parte integrante del posto di lavoro (gestito) sono ormai state «appaltate» ai «collaboratori esterni» e sostituite da relazioni di mercato (del tipo «se non siete pienamente soddisfatti restituite la merce al negozio») o «sussidiarizzate» a ogni singolo dipendente, trasferendo così dai capi ai lavoratori la responsabilità della prestazione e l'obbligo di sopportarne le conseguenze. Il segno di riconoscimento dell'effettivo dominio è ormai la facilità con cui l'esecuzione dei tradizionali compiti manageriali viene *evitata* trasferendola orizzontalmente o più in basso nella gerarchia.

Ora che i dipendenti (diretti o indiretti) sono stati resi più autonomi e si autogestiscono, molte vaste aree del loro sé o della loro personalità, che finora restavano escluse dalle offerte speciali acquisite dai datori di lavoro sotto forma di «manodopera», sono state aperte allo sfruttamento. Dipendenti che si Cogestiscono utilizzeranno sicuramente parti di sé che con i contratti di lavoro tradizionali erano inaccessibili ai capi e attingeranno a risorse prima irraggiungibili a coloro che li gestivano. Ora che ai dipendenti (ribattezzati o meno «subfornitori») è stata accordata maggiore autonomia, è lecito attendersi che *non*entino le ore impiegate per perseguire le finalità dell'azienda che dà loro lavoro e che tengano sotto controllo e neutralizzino quelle parti di sé che, se fossero invece affidate direttamente al controllo e alla responsabilità dei loro manager, avrebbero potenzialmente un effetto controproducente o disgregante, o quanto meno sarebbero più difficili da controllare e neutralizzare.

Un tempo l'habitat naturale e le serre della «soggettività» o dello «spirito ludico» su cui fa affidamento il nuovo tipo di organizzazione erano la casa e le reti di amicizia e di vicinato, e cioè proprio gli ambiti che tendono a essere emarginati, assottigliati e svalutati dalla nuova organizzazione, così pronta a divorare il tempo, le energie e le emozioni dei dipendenti, e dalla richiesta di «appassionata dedizione» sollecitata da uno stato di allarme e di emergenza artificialmente montato. Invece di mietere raccolti che un tempo crescevano e maturavano autonomamente fino alla «mietitura», le organizzazioni devono ora assumersi direttamente i compiti di seminare e coltivare laboriosamente le qualità che intendono mobilitare per accrescere la «performatività» di coloro che ne fanno parte.

L'esito potrebbe rivelarsi opposto a quello desiderato. Se l'intenzione era quella di «alleggerire» le organizzazioni per adattarle alle condizioni di un ambiente liquido e soggetto a rapido cambiamento, il rischio è che per far fronte a nuove sfide esse si «appesantiscano» ancor più. In un mondo che ringiovanisce costantemente, le organizzazioni, come le vecchie streghe delle favole, sembrano esigere dosi sempre più cospicue di sangue vergine (richiesta che oggi si manifesta sotto forma di scalate ad altre aziende, amichevoli o ostili, ma comunque imposte, eufemisticamente definite «fusioni» e

puntualmente seguite dallo scorporo di attività). L'evoluzione può assumere forme bulimiche: accessi di voracità inframmezzati da conati di vomito e interventi di liposuzione, frenetiche diete e fine settimana trascorsi in una beauty farm. Non è stato ancora fatto un bilancio preciso dei costi e benefici, ma l'aumento dei costi collegati alle nuove esigenze delle organizzazioni potrebbe rivelarsi persino superiore ai risparmi ottenuti appaltando e sussidiarizzando alcune delle funzioni svolte dai loro predecessori più tradizionali.

Niels Akerstrom, docente alla Copenhagen Business School, paragona l'attuale situazione del dipendente di un'organizzazione a quella che si vive oggi da sposati o conviventi. Sia in questa che in quella situazione, lo stato di emergenza (che esige la mobilitazione di tutte le risorse, sia razionali che emotive) tende a essere la norma anziché l'eccezione. Sia in questa che in quella situazione, «non si è mai sicuri di essere davvero amati, e quanto [...]». Come in un matrimonio, si chiedono conferme e riconoscimenti [...]. Il comportamento del singolo impiegato è guidato dalla domanda se sia o no parte di qualcosa» [4]. Akerstrom è convinto che la strategia delle organizzazioni di tipo nuovo sia guidata dal «codice dell'amore». Non esiste dunque un contratto scritto di lavoro - così come non esiste un accordo verbale di coabitazione tra due persone che si amano - definito e valido per sempre, «nella buona come nella cattiva sorte» e «finché morte non ci separi». I partner rimangono costantemente allo stato nascente, incerti sul futuro, e hanno sempre bisogno di dimostrare in modo ancora più convincente che «si sono guadagnati» e «si meritano» la simpatia e la fedeltà del capo, o del partner. «Essere amati» è qualcosa che non ci si guadagnerà e non ci sarà confermato mai «a sufficienza», che sarà sempre al condizionale: e la condizione è un'offerta costante di prove sempre nuove della propria capacità di fare, di riuscire, di essere sempre «un passo avanti» rispetto ai concorrenti attuali o potenziali. Il lavoro non è mai finito, così come le clausole dell'amore e del riconoscimento non sono mai soddisfatte in modo completo e incondizionato. Non c'è tempo per riposare sugli allori: si sa che gli allori appassiscono in un attimo, e che i successi tendono a essere dimenticati un istante dopo; la vita in un'azienda è una serie infinita di emergenze... E una vita emozionante e logorante: emozionante per chi ama le avventure, logorante per chi è debole di cuore.

Infine - e non è l'aspetto di minor conto - nella logica dell'autonomia dei dipendenti nella versione *individualistica* promossa dall'«economia delle esperienze» la collaborazione, i reciproci impegni e la solidarietà tra colleghi non solo sono superflui, ma controproducenti. C'è poco da guadagnare e molto da perdere adottando un atteggiamento solidale che porti a rafforzare i legami emotivi e la dedizione reciproca. Ogni aspetto (ad esempio quelli elencati da Vincent de Gaulejac: individualizzazione degli stipendi, diaspora delle rivendicazioni comuni, rinuncia ad accordi collettivi e affievolirsi delle «solidarietà specifiche» [5]) sembra congiurare contro la solidarietà collettiva. Oggi ognuno pensa per sé, e i manager scremano i guadagni di «produttività» che derivano dall'isolamento dei dipendenti e dal tramonto della solidarietà...

L'analisi di Akerstrom sulla tendenza a ridefinire le organizzazioni secondo uno schema simile a quello delle relazioni d'amore ci rinvia a una trasformazione ancora più vasta, che è probabilmente alla base del «cambio di paradigma»: alla trasformazione profonda del ruolo svolto nel contesto liquido-moderno dai legami umani, in particolare dai rapporti d'amore e più in generale dall'amicizia. La loro forza d'attrazione raggiunge oggi, a detta di tutti, livelli senza precedenti, ma è inversamente proporzionale alla capacità di svolgere il ruolo sperato e atteso, che era e resta la causa principale di quell'attrazione...

E proprio perché siamo *disponibili* ad «amicizie e unioni profonde», proprio perché lo

desideriamo più forte e disperatamente che mai, che i nostri rapporti sono pieni di rumore e furore, carichi di ansia e in perenne allerta. *Siamo* disponibili a tali rapporti perché i legami amicali sono (secondo una frase felice e memorabile di Ray Pahl) la nostra unica «scorta» (sociale) «nelle acque turbolente» del mondo liquido-moderno. Le «acque turbolente» che possiamo sfidare solo con l'aiuto di una scorta sono i posti di lavoro instabili e fragili, carichi e avvelenati di sospetto reciproco, spesso lacerati dalla concorrenza all'ultimo sangue; sono i nostri quartieri costantemente minacciati dagli speculatori immobiliari; sono le vie numerose, ma ricche di incertezza e povere di indicazioni sulla possibilità di arrivare a una vita dignitosa e a un successo i cui cartelli indicatori appaiono e scompaiono continuamente e senza preavviso; sono i pericoli per la nostra incolumità fisica e per i nostri averi, pericoli troppo vaghi per poterli identificare e tanto meno respingere; sono le pressioni costanti a mostrare le proprie capacità e «dar prova del proprio valore», senza il minimo aiuto nel mettere insieme le risorse che l'impresa richiederebbe; sono le continue raccomandazioni ad adottare stili di vita che si susseguono troppo rapidamente per poter tenere il passo e non rischiare di rimanere indietro o addirittura di essere eliminati dalla gara. Vorremmo la mano disponibile di una persona amica, affidabile, fedele, alla «finché-morte-non-ci-separi», che ci venga tesa sicuramente, prontamente e di buon grado in qualsiasi momento si renda necessaria, che sia come l'isola per il naufrago o l'oasi per chi si è perso nel deserto: sono queste le mani che ci occorrono, che vorremmo attorno a noi, tanto più numerose tanto meglio...

Eppure... Nel nostro ambiente liquido-moderno la fedeltà a vita è una grazia, insuperabile da varie disgrazie. Che fare se le onde cambiano direzione, se emergono nuove opportunità che trasformano i rassicuranti punti di forza di ieri nelle minacciose debolezze di oggi, gli averi che un tempo ci si teneva stretti in fastidiose zavorre, i giubbotti salvagente in cinture con i piombi? Che fare se chi ci è vicino e caro non ci fosse più caro, ma ci restasse fastidiosamente vicino? Di qui l'ansia: la paura di perdere l'amico o il partner, mista alla paura di non riuscire a liberarsi di chi non è più desiderato - e, in cima a tutto, la paura di trovarsi dalla parte di chi subisce la decisione, impulsiva o meditata, dell'amico o del partner: «Mi serve più spazio». La «rete» di rapporti umani («rete»: l'infinito gioco delle connessioni e disconnessioni) è ormai il luogo dell'ambivalenza più lacerante. Ciò pone agli artisti della vita un groviglio di dilemmi che, più che offrire indicazioni, genera confusione...

«Dov'è il confine tra il diritto alla felicità personale e al nuovo amore e l'egoismo esasperato disposto a mandare in frantumi la famiglia, e magari a danneggiare i figli?», si chiede Ivan Klima. Tracciare questo confine con precisione può essere doloroso, ma di una cosa possiamo esser certi: quel confine, ovunque sia, viene violato nel momento in cui l'atto di stringere e sciogliere legami tra gli uomini è dichiarato moralmente indifferente e neutro, sollevando a priori gli attori dalla responsabilità delle reciproche conseguenze di ciò che fanno: da quella stessa responsabilità incondizionata che l'amore promette, nella buona e nella cattiva sorte, e che lotta per costruire e conservare. «La creazione di una relazione buona e durevole», in netta opposizione alla ricerca di godimento attraverso oggetti di consumo, «richiede uno sforzo enorme». Tuttavia l'amore, sostiene Klima, si può paragonare alla

creazione di un'opera d'arte. [...] Anch'essa richiede all'artista immaginazione, grande concentrazione, la combinazione di tutti gli aspetti della personalità umana, spirito di sacrificio e libertà assoluta. Ma soprattutto, come la creazione artistica, l'amore richiede azione, ossia attività e condotta non routinarie, costante attenzione alla natura intrinseca del proprio partner, sforzo per comprenderne l'individualità e

rispetto. Inoltre richiede tolleranza, la consapevolezza che non si possono imporre i propri punti di vista e ideali al compagno o alla compagna, né ostacolarne la felicità [6].

L'amore, possiamo concludere, non promette di raggiungere facilmente la felicità e il senso. Al contrario, la «relazione pura» ispirata a prassi consumistiche promette vita facile, ma per sua natura fa sì che felicità e senso divengano ostaggio del destino.

Per farla breve: l'amore non è qualcosa che si possa *trovare*, non è un *objet trouvé* o un *ready-made*. E qualcosa che richiede di essere creato e ricreato ogni giorno, ogni ora; che ha bisogno di essere costantemente risuscitato e riaffermato e richiede attenzione e cure. In linea con la crescente fragilità dei legami umani, con l'impopolarità degli impegni a lungo termine, con l'eliminazione dei «doveri» dai «diritti» e l'elusione di ogni obbligo che non sia «verso se stessi» («me lo devo», «me lo merito», e via dicendo) si tende a vedere nell'amore qualcosa che è perfetto dall'inizio oppure è fallito, e che dunque è meglio abbandonare e sostituire con esemplari «nuovi e migliorati», si spera davvero perfetti. Un simile amore non sopravvivrà al primo piccolo litigio, e tanto meno al primo serio disaccordo e scontro...

La felicità - per richiamare la diagnosi di Kant - non è un'ideale della ragione, ma dell'immaginazione. E lo stesso Kant avvertì che dal legno storto dell'umanità non si sarebbe mai potuto ricavare nulla di dritto. John Stuart Mill parve riunire entrambe le nozioni in un avvertimento: chiediti se sei felice e cesserai di esserlo... Gli antichi probabilmente già lo sospettavano ma, guidati dal principio *Dum spiro, spero* - finché c'è vita, c'è speranza -, sostenevano che senza duro lavoro la vita non offrirebbe nulla che abbia valore. Duemila anni dopo, questo suggerimento non ha perso affatto la sua attualità.

Note all'introduzione

- [1]. Michael Rustin, *What is wrong with happiness?*, in «Soundings», estate 2007, pp. 67-84.
- [2]. Robert E. Lane, *The Loss of Happiness in Market Democracies*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 2000.
- [3]. Richard Layard, *Felicità. La nuova scienza del benessere comune*, trad. il, Rizzoli, Milano 2005 [ed. or. 2005].
- [4]. Jean-Claude Michéa, *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*, trad. it., Scheiwiller, Milano 2008, pp. 108-109 [ed. or. 2007].
- [5]. *English patience*, in «Observer Magazine», 21 ottobre 2007.
- [6]. *My favourite outfit*, in «Observer Magazine», 22 aprile 2007, p. 39.
- [7]. Stuart Jeffries, *To have and to hold*, in «The Guardian», 20 agosto 2007, pp. 7-9.
- [8]. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it., Adelphi, Milano 1984, p. 15 [ed. or. 1887].
- [9]. *Ivi*, p. 20.
- [10]. Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie* [Riflessioni metafisiche sul tempo], Universitas, Kraków 2003, pp. 50 sgg.
- [11]. Douglas Kennedy, *Un amore senza fine*, trad. it., Sperling & Kupfer, Milano 2002 [ed. or. 2002]

Note al capitolo 1

- [1]. Ann Rippin, *The economy of magnificence. Organization, excess and legitimacy*, in «Culture and Organization», 2 (2007), pp. 115-129.
- [2]. Max Scheler, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, trad. it. a cura di A. Pupi, Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 44 [ed. or. 1955].
- [3]. Ivi, pp. 37-38.
- [4]. Epitteto, *Manuale*, Rizzoli, Milano 1996, p. 47.
- [5]. Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1985, p. 45 [ed. or. 1785].
- [6]. Aristotele, *Opere*, vol. 10: *Retorica, Poetica*, Laterza, Roma-Bari 19926, pp. 18-19 (libro I, A, 5, 1360b, 13-18).
- [7]. Darrin McMahon, *Storia della felicità. Dall'antichità a oggi*, trad. it., Garzanti, Milano 2007 [ed. or. 2006].
- [8]. Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it. a cura di G. Candeloro, Rizzoli, Milano 20045, libro III, parte II, cap. XIII, p. 551 [ed. or. 1835-1840],
- [9]. *Ibid.*
- [10]. Lucio Anneo Seneca, *Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 219.
- [11]. Finii e Durkheim, *Selected Writings*, trad. inglese, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 110.
- [12]. Ivi, pp. 94, 115.
- [13]. Seneca, *Tutti gli scritti cit.*, p. 950 (*Lettere morali a Lucilio*, XVI, 7).
- [14]. Ivi, pp. 950-951 e p. 925 (*Lettere morali a Lucilio*, XVI, 7, e VII, 2).
- [15]. Ivi, p. 933 (*Lettere morali a Lucilio*, IX, 21).
- [16]. Ivi, p. 950 (*Lettere morali a Lucilio*, XVI, 5).
- [17]. Marco Aurelio, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1994, pp. 18 (libro II, 12), 20 (II, 17), 28 (III, 5).
- [18]. Ivi, p. 88 (VII, 48).
- [19]. Ivi, p. 97 (Vili, 1).
- [20]. Ivi, pp. 52 (V, 5), 106 (Vili, 48).
- [21]. Blaise Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, trad. it., Rusconi, Milano 19842, p. 497.
- [22]. Ivi, pp. 472-474.
- [23]. Ivi, p. 477.
- [24]. Max Scheler, *Ordo amoris*, trad. it. a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 52-54 [ed. or. 1927].
- [25]. Ivi, pp. 84-85.

- [26]. Ivi, p. 75.
- [27]. Ivi, p. 56.
- [28]. Erich Fromm, *L'arte d'amare*, trad. it., il Saggiatore, Milano 19779, p. 37 [ed. or. 1956].
- [29]. Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 13,28, 78 [ed. or. 1990].
- [30]. Ivi, p. 27.
- [31]. Barbara Ehrenreich e Deirdre English, *Por Her Own Good. 150 Years of Experts' Advice to Women*, Knopf, New York 1979, p. 276.
- [32]. Gilles Lipovetsky, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, trad. it., Luni, Milano 1995, p. 253 [ed. or. 1983].
- [33]. Ivi, pp. 244-245.
- [34]. Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, trad. it., Bompiani, Milano 19952, p. 25 [ed. or. 1979].
- [35]. Ivi, pp. 10 e 80.
- [36]. Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin/Sejer, Paris 2004, p. 188.
- [37]. Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, trad. it., Garzanti, Milano 1991 [ed. or. 1961],
- [38]. Jean-Claude Michéa, *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*, trad. it., Scheiwiller, Milano 2008, pp. 27-28 [ed. or. 2007].
- [39]. Leopold von Ranke, *Civil Wars and Monarchy in France*, trad. inglese, R. Bentley, London 1852, vol. 1, p. 325, e vol. 2, p. 50 [ed. or. 1852-1856].
- [40]. Così una fonte primaria dell'epoca, cit. da Leopold von Ranke, *Storia dei Papi*, trad. it., Sansoni, Firenze 1959, p. 709 [ed. or. 1834-1836],
- [41]. Richard Drake, *Terrorism and consolation of history*, in «Hedgehog Review», 2 (2007), pp. 41-53.
- [42]. Michéa, *L'impero del male minore* cit., p. 183.
- [43]. *Ibid.* Michéa fa qui riferimento a J.A.W. Gunn, *L'intérêt ne ment jamais. Une maxime politique du XVIIe siècle*, Puf, Paris 1998, pp. 192, 207.

Note al capitolo 2

- [1]. Si veda la conversazione di Swida-Ziembra con Joanna Sokolinska, in *Wysokie obcasy*, in «Gazeta Wyborcza», 6 novembre 2006.
- [2]. Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993 [ed. or. 1990],
- [3]. Michel Foucault, *On the genealogy of ethics: an overview of work in progress*, in Paul Rabinow (a cura di), *The Foucault Reader*, Random House, New York 1984, p. 350.
- [4]. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2002, pp. 4-5.
- [5]. Hans Habe, *Ilona*, trad. inglese, Harcourt, Brace & World, New York 1961 [ed. or. 1960; trad. it., Mondadori, Milano 1962] (N.d.T.).
- [6]. «The Guardian Weekend», 4 e 11 agosto 2007.
- [7]. Ernst Kris e Otto Kunz, *La leggenda dell'artista. Un saggio storico*, trad. it., Boringhieri, Torino 1980, p. 110 [ed. or. 1934].
- [8]. Richard Wray, *How one year's digital output would fill 161 bn iPods*, in «The Guardian», 6 marzo 2007.
- [9]. *A bigger bang*, in «The Guardian Weekend», 4 novembre 2006.
- [10]. Loïc Wacquant, *Territorial stigmatization in the age of advanced marginality*, in «Thesis Eleven», novembre 2007, pp. 66-77.
- [11]. Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley 1998, pp. 10 sgg.
- [12]. Tzvetan Todorov, *Les aventuriers de l'absolu*, Robert Laffont, Paris 2006, pp. 244-248.
- [13]. François de Singly, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Armand Colin, Paris 2003, pp. 108-109.
- [14]. Claude Dubar, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Armand Colin, Paris 1991, p. 113 [trad. it., *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, il Mulino, Bologna 2004].
- [15]. Singly, *Les uns avec les autres*, cit., p. 108.
- [16]. Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin/Sejer, Paris 2004, p. 214.
- [17]. Ivi, pp. 212-213.
- [18]. Cit. da Elaine Sciolino, *New leaders say pensive French think too much*, in «The New York Times», 22 luglio 2007.
- [19]. Dennis Smith, *Globalization. The Hidden Agenda*, Polity, Cambridge 2006, p. 38.
- [20]. Ivi, p. 37.

Note al capitolo 3

- [1]. Russell Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press, New York 2005, p. 148.
- [2]. Lawrence Grossberg, *Affect and postmodernity in the struggle over «American modernity»*, in Pelagia Goulimari (a cura di), *Postmodernism: What Moment?*, Manchester University Press, Manchester 2007, pp. 176-201.
- [3]. Nechama Tec, *When Light Pierced the Darkness*, Oxford University Press, Oxford-New York 1987.
- [4]. Amos Oz, *Il ritorno di Satana*, trad. it. in «Lettera internazionale», n. 87, 2006; disponibile in internet, [\[www.letterainternazionale.it/testi_html/\]. oz_87.htm](http://www.letterainternazionale.it/testi_html/oz_87.htm)
- [5]. Richard Rorty, *Honest mistakes*, in Id., *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, Cambridge-London 2007, p. 57; Christopher Hitchens, *Why Orwell Matters*, Basic Books, New York 2002.
- [6]. Knud Løgstrup, *After the Ethical Demand*, trad. inglese, Aarhus University, Aarhus 2002, p. 26.
- [7]. Stephen Toulmin, *Ragione e etica. Un esame del posto della ragione nell'etica*, trad. it., Ubaldini, Roma 1970 [ed. or. 1953].
- [8]. Knud Løgstrup, *Beyond the Ethical Demand*, trad. inglese, University of Notre Dame Press, Notre Dame (In.) 2007, p. 105.
- [9]. Emmanuel Lévinas, *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*, trad. it., Città Nuova, Roma 1984, poi ripubblicato come *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Oasi, Troina 2008, p. 90 [ed. or. 1982].
- [10]. Il termine «adiaforico», preso in prestito dalla Chiesa medievale, indicava in origine una convinzione di «neutralità» o «indifferenza» in fatto di dottrina religiosa. Qui il termine «adiaforico» è usato in senso metaforico e significa «amorale», ossia non soggetto a giudizio morale e privo di significato morale.
- [11]. Colette Dowling, *Il complesso di Cenerentola*, trad. it., Longanesi, Milano 1984 [ed. or. 1981],
- [12]. Arlie Russell Hochschild, *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, trad. it., il Mulino, Bologna 2006, pp. 30 sgg. [ed. or. 2003].
- [13]. Lévinas, *Etica e infinito*, cit., p. 87.
- [14]. Franz Kafka, *Un digiunatore*, trad. it., in Id., / racconti, Rcs Rizzoli, Milano 1985, p. 267 [ed. or. 1922],
- [15]. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. it., in Opere, Adelphi, Milano 19752, vol. VI, t. III, p. 1 [ed. or. 1908]; Id., *L'anticristo*, trad. it., in Opere cit., p. 167 [ed. or. 1895].
- [16]. Nietzsche, *Ecce Homo* cit., pp. 267, 375 (corsivi nel testo citato).
- [17]. Ivi, pp. 277-278, 381 (corsivo nel testo citato).
- [18]. Nietzsche, *L'anticristo* cit., pp. 168-169.
- [19]. Nietzsche, *Ecce Homo* cit., p. 376 (corsivo nel testo citato).
- [20]. Nietzsche, *L'anticristo* cit., p. 249.
- [21]. Ivi, pp. 212, 222, 253.

- [22]. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it., Adelphi, Milano 1984, p. 15, 20 [ed. or. 1887].
- [23]. Ivi, p. 23.
- [24]. Ivi, p. 27.
- [25]. Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it., in *Opere*, vol. VI, t. I, Adelphi, Milano 19732, p. 225 [ed. or. 1883-1885].
- [26]. Ivi, p. 89.
- [27]. Ivi, pp. 204-208.
- [28]. Ivi, pp. 206,348-349.
- [29]. Ivi, p. 349 (corsivo nel testo citato).
- [30]. Lévinas, *Etica e infinito* cit., p. 95.
- [31]. Ivi, p. 73.
- [32]. Ivi, pp. 95, 97.
- [33]. Ivi, pp. 97-99.
- [34]. Ivi, p. 90.
- [35]. Emmanuel Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it., Jaca Book, Milano 1998, p. 148 [ed. or. 1991].
- [36]. Lucio Anneo Seneca, *De vita beata* 1,1, trad. it., *La vita felice*, in Id., *Tutti gli scritti in prosa*, Rusconi, Milano 1994, p. 213 (N.d.T.).

Note al proscritto

- [1]. Joseph B. Pine e James H. Gilmore, *L'economia delle esperienze. Oltre il servizio*, trad. it., Etas, Milano 2000 [ed. or. 1999].
- [2]. Daniel Hjorth e Monika Kostera (a cura di), *Entrepreneurship and Experience Economy*, Copenhagen Business School Press, Copenhagen 2007.
- [3]. Ivi, pp. 287, 289.
- [4]. Cit. in Sophie Bjerg Kirketerp, *The loving organization*, in «*FO/futureorientation*», 3 (2007), pp. 58-59.
- [5]. Vincent de Gaulejac, *La société malade de la gestion*, Seuil, Paris 2005, p. 34.
- [6]. Ivan Klima, *Between Security and Insecurity*, Thames and Hudson, London 1999, pp. 60-62.

Indice dei nomi e delle cose notevoli

adiaforizzazione, 137-138, 174n.
Åkerstrøm, Niels, 164-165.
anoressia, 139-142.
Arendt, Hannah, 56, 173n.
Aristotele, 37-38, 172n.
autocreazione, 25, 101, 103, 105, 108, 111.
autorealizzazione, 136.
autoreferenzialità, 54, 136, 138, 154.
Bateson, Gregory, 143.
Baudrillard, Jean, 18.
Beck, Ulrich, 53, 80, 113, 172n.
Beck-Gernsheim, Elisabeth, 53, 172n.
Benjamin, Walter, 62.
Bentham, Jeremy, 109.
Bloński, Jan, 124.
borghesia, 60-61.
Bourdieu, Pierre, 114.
Buczyńska-Garewicz, Hanna, 24-25, 171n.
bulimia, 139-141, 143.
cacciatore, tipo del, 142-143.
carattere, 129-132.
Cohen, Richard A., 135.
collettività di appartenenza, 108-110.
Derrida, Jacques, 80.
destino, 26, 51-52, 132.
distruzione creativa, 94-95.
Dollard, John, 141-142.
domanda etica, 134-135.
Donnersmarck, Florian Henckel von, 130-131.
Dowling, Colette, 137, 175n.
Drake, Richard, 62, 173n.
Dubar, Claude, 106, 173n.
Durkheim, Émile, 42, 112, 156, 172n.
economia delle esperienze, 160-162, 165, 175n.
Ehrenreich, Barbara, 53, 172n.

English, Deirdre, 53, 172n.
Epicuro, 44.
Epitteto, v, 34-35, 17In.
esclusione, 109, 114-115.
essere sempre un gradino sopra agli altri, 32-34, 53.
falliti, individui, 117-118
fatto, 51-52, 87-91, 132.
felicità: desiderio di, 36-37, 119, 144; e benessere economico, 4-8, 11-13; e borghesia, 60-61; e impegno, 21-23, 52-53; e passioni, 46-47, 63; e privilegio, 30; e scelta, 48, 69-73, 101, 128, 144-145, 156-157; esclusiva, 149-150; ricerca della, 3, 5-6, 31, 39-41, 47, 58, 65, 119, 144-145, 151, 154, 157; speranza di, 20, 29; stato di, 13, 31, 38-40, 63.
Foucault, Michel, 71, 173 n.
Frisch, Max, 104-105.
Fromm, Erich, 52, 172n.
Fukuyama, Francis, 126-127.
Gaulejac, Vincent de, 165, 176n.
generazioni, 75-84. gestione di sé, 55, 101, 161.
Gilmore, James H., 10, 175n. Grossberg, Lawrence, 121, 174n.
Habe, Hans, 77, 173n.
Hardy, Thomas, 132.
Heidegger, Martin, 56-58, 105.
Hjorth, Daniel, 160, 175n.
Hobbes, Thomas, 62-63, 138.
Hochschild, Arlie Russell, 137, 175n.
ibridismo culturale, 111.
incertezza, 5, 27, 61, 70, 135-136, 154.
incidenti, 128-131.
interesse individuale, 42, 63-64, 114, 120, 136-138, 154.
Jacoby, Russell, 119, 174n.
Jastrzębowski, Jerzy, 124-125.
Jeffries, Stuart, 21-22, 17 In.
Kafka, Franz, 143, 175n.
Kant, Immanuel, 36, 64, 168, 171n.
Kaufmann, Jean-Claude, 55, 108, 110, 173n, 174n.
Kennedy, Douglas, 26, 171n.
Kennedy, Robert, 6-7.
Kieslowski, Krzysztof, 128.
Klee, Paul, 62.
Klima, Ivan, 167-168, 176n.
Kostera, Monika, 160, 175n.
Lanchester, John, 91.
Lane, Robert E., 4, 171n.
Lasch, Christopher, 55, 172n.
Layard, Richard, 4, 17 In.
Lévinas, Emmanuel, 132-138, 145, 154-156, 174n, 175n.
Lipovetsky, Gilles, 53-54, 172n.
Løgstrup, Knud, 132-135, 174n.
Lorenz, Edward, 130.
Lorenz, Konrad, 141-142.

Lucano, Marco Anneo, 52.
 Lutero, Martin, 132.
 mangiare e scelte di vita, 140-143.
 Mannheim, Karl, 75, 78, 117.
 Marco Aurelio, 45-47, 172n.
 Marx, Karl, 60.
 Maslow, Abraham, 11.
 McMahon. Darrin, 39, 172n.
 Michéa, Jean-Claude, 6, 62-63, 171n, 173n.
 Mill, John Stuart, 168.
 Miller, Neal E., 141-142.
 Moore, Barrington jr., 57-58.
 Nedham, Marchamont, 63.
 Neiman, Susan, 76, 173n.
 Nemo, Philippe, 135.
 Nietzsche, Friedrich, 24-26, 145-147, 149-154, 171 n. 175n.
 noia, 39, 48.
 opera d'arte, vita come, 27, 65, 68-69, 71, 94, 102, 104, 131, 168.
 organizzazione, 159-164.
 Ortega y Gasset, José, 75, 78.
 Orwell, George, 43, 56, 109, 127, 129.
 Oz, Amos, 123, 174n.
 Pahl, Ray, 166. parole-eco, 80.
 Pascal, Blaise, 47-49, 62-63, 172n.
 Pine, Joseph B., 160, 175n.
 Platone, 36, 101.
 Potter, Laura, 9-10.
 privazione relativa, 58.
 Ranke, Leopold von, 62, 173n.
 Reed, Carol, 152. responsabilità, 135-137, 156, 167.
 ressentiment, 24, 33, 148-151.
 retaggio, 56.
 Ricoeur, Paul, 69, 173n.
 riconoscimento sociale, 14-17, 55-56, 60, 107, 115-116, 163, 165.
 Rippin, Ann, 29-31, 171.
 Rohan, Enrico duca di, 63.
 Rorty, Richard, 129, 174n.
 Rousseau, Jean-Jacques, 64.
 Rustin, Michael, 3-4, 17 In.
 Sarkozy, Nicolas, 112-113.
 Sartre, Jean-Paul, 74, 85, 95-96, 105.
 Scheler, Max, 33-34, 49, 51, 171n, 172n.
 Seneca, Lucio Anneo, V, 41, 43-45, 47, 157, 172n, 175n.
 Senofonte, 101.
 sicurezza e libertà, 61, 105.
 Simmel, Georg, 19-20.
 Singly, Francois de, 105-106, 173 n, 174n.
 Smith, Dennis, 115, 174n.
 Socrate, 36, 101-102. S

Superuomo/ Uomo superiore (*Über-mensch*), 24-25, 27, 151, 153-154.
Swida-Ziemba, Hanna, 67, 71-72, 74, 173n.
Tec, Nechama, 122, 174n.
Thatcher, Margaret, 113.
Tocqueville, Alexis de, 39-40, 172n. Todorov, Tzvetan, 103-104, 173n.
Toulmin, Stephen, 133, 174n.
transitorietà e durezza, 42-43.
umiliazione, 8, 33, 58-59, 115-117, 139.
Wacquant, Loïc, 100, 173n.
Weber, Max, 162.

Conversione a cura di Natjus

Editing a cura di Blutaski:

